یکے از مطبوعات بزم اقبال لاہور

فلسفۂ اقبال

یعنی

خیالات اقبال پر ان مضامین کا اردو ترجمہ

جو

رسالہ اقبال کے انگریزی شماروں میں وقتاً فوقتاً چھپتے رہے۔

مرتبہ

بزمِ اقبال

★

بزمِ اقبال نرسنگھ داس گارڈن - کلب روڈ - لاہور

یکے از مطبوعاتِ بزمِ اقبال، لاہور

فلسفۂ اقبال

یعنی

خیالات اقبال پر ان مضامین کا اردو ترجمہ

جو

رسالہ اقبال کے انگریزی شماروں میں وقتاً فوقتاً چھپتے رہے۔

مرتبہ

بزمِ اقبال

★

بزمِ اقبال نرسنگھ داس گارڈن - کلب روڈ - لاہور

طبع دوم: مارچ ۱۹۸۴ء

تعداد: ۱۱۰۰

ناشر: احمد ندیم قاسمی
اعزازی سیکریٹری ، بزم اقبال ، کلب روڈ ۔ لاہور

مطبع: مکتبہ جدید پریس ، شارع فاطمہ جناح ۔ لاہور

طابع: رشید احمد چودھری

قیمت: ۱۳۰روپے

فہرس

پہلا باب

جمالیاتِ اقبال کی تشکیل

میاں محمد شریف

مترجمہ

سجاد رضوی

اس مضمون کا مقصد یہ نہیں کہ اقبال کی شاعری کا ایک جائزہ پیش کیا جائے ؛ یہ ایک ادبی مسئلہ ہے اور کوئی فاضلِ ادبیات ہی اس سے موزوں طور پر بحث کر سکتا ہے ، اس لیے میں یہاں اقبال کی شاعری کی ہیئت و مافیہ کے بارے میں کوئی سوال نہ اٹھاؤں گا اور نہ ان کے کلام پر بحیثیت تخلیقاتِ ہنر کے کسی قسم کی رائے کا اظہار کروں گا ، سوائے اس صورت کے کہ میرا موضوع ان سے کسی قسم کی بحث کا طالب ہو۔

مفکّروں کے نظریۂ جمالیات پر کچھ لکھتے وقت ہمیں صرف دو سوالوں سے غرض ہوتی ہے: پہلے تو یہ کہ زیرِ بحث مفکّر کا نظریۂ حسن کیا ہے اور دوسرے یہ کہ عمومی حیثیت سے اس کا نظریۂ فن

کیا ہے ؟ اس لیے جمالیاتِ اقبال کی تشکیل پر بحث کرتے ہوئے ، مجھے انھیں دو مسائل سے سروکار ہے ؛ پہلے میں اقبال کے نظریۂ حسن سے بحث کروں گا اور بعد ازاں ان کے نظریۂ فن کا ذکر چھیڑوں گا ۔

اقبال کا نظریۂ حُسن

اقبال بلاشبہ ایک طبّاع انسان تھے اور ان کا شمار دنیا کے عظیم ترین شعراء میں ہوتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال نے اس ماحول سے کچھ حاصل نہیں کیا جس میں وہ پروان چڑھے ۔ طبّاع انسان کو ایک اچھے بیج سے تشبیہ دینا چاہیے جسے اپنی نشو و نما کے لیے اس مٹی اور نمی کا محتاج ہونا پڑتا ہے جس سے وہ تر و تازگیٔ حیات اخذ کرتا ہے ؛ آسمان سے باتیں کرتے ہوئے درخت کی جڑیں بھی اک ننھے منے بیج کی طرح اُسی زمین میں ہوتی ہیں جہاں سے وہ پھوٹتا ہے ۔ ہر مفکرّ کی مانند ، اقبال بھی اپنے زمانے کی پیداوار تھے اور ان کی شمعِ خیال بھی متقدمین کے چراغِ فکر کی مرہونِ منّت تھی ؛ ان کے ہاں مشرق و مغرب کے فلسفے اور فن کے دھارے آ کر مل جاتے ہیں لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ انھوں نے متقدمین کے فکر کو جس حالت میں حاصل کیا تھا اُسی شکل میں چھوڑ دیا ۔ متقدمین کے سرمایۂ فکر و دانش نے ان کے اپنے سلسلۂ خیال کی بنیادی کڑی کی حیثیت اختیار کر لی ؛ دوسرے عظیم مفکرین کی مانند اقبال کے ہاں بھی فکر ماضی ان کی طباع شخصیت کے رنگ میں رنگا گیا ۔

دوسرے لوگوں کی طرح فن کار کی شخصیت بھی ایک ایسے معاشرے سے ابھرتی ہے جہاں ماضی کا سارا ورثہ جمع ہوتا ہے اور اس پر اسی معاشرے کی چھاپ ہوتی ہے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جب یہ شخصیت،

اس کے فن کا روپ دھار لیتی ہے تو اس میں بھی اس معاشرے کا عکس نظر آتا ہے ؛ اگر معاشرہ امن اور خوش حالی کے دور میں اپنی ذہنی ، اخلاقی اور عمرانی کاوشوں پر مطمئن ہو ، اس کے عقائد راسخ ہوں ، اس کے سامنے معین نصب العین ہوں ، اس کی تہذیب و شائستگی کے ضابطے واضح ہوں تو اس معاشرے میں پروان چڑھنے والے فن کار لازماً اپنی شخصیت کے صوری پہلوؤں کو زیادہ نشو و نما دیتے ہیں جس کے لیے انہیں مافیہ کی جانب متوجہ ہونے کا موقع نسبتاً کم ملتا ہے اور چونکہ ان کی زندگیوں کے صوری پہلو ان کی شخصیت پر حاوی ہوتے ہیں ان کا فن کلاسیکی ہو جاتا ہے ۔ یہ فن کار ماضی کو دیکھتے ہیں ، ان کی نگاہیں متوازن ، مستقل، معیاری ، مثالی اور عام طور پر جانی پہچانی روایات و اقدار پر پڑتی ہیں اور وہ انہیں بڑے اعتماد اور احترام سے دیکھتے ہیں اور یہی انداز نظر ان کے قالب فن میں ڈھل جاتا ہے ۔

لیکن کچھ عرصے کے بعد معاشرہ جمود کا شکار ہو جاتا ہے ، اس کا ایقان رسوم و تعصبات کا روپ دھار لیتا ہے اور اس کے اصول زنجیریں بن جاتے ہیں ، نازک اور حرکی عمرانی توازن سنگ بستہ ہو جاتا ہے ، روح پیکر میں بدل جاتی ہے اور پیکر انتزاع کا لبادہ اوڑھ لیتا ہے ، زندگی ساکن ہو جاتی ہے اور فن کھوکھلا ، پیش پا افتادہ اور میکانکی بن جاتا ہے جس میں تکرار کے سوا کچھ نہیں ملتا ۔

مگر یہ حالت زیادہ عرصے تک برقرار نہیں رہتی ، زندگی میں خزاں بھی آتی ہے اور بہار بھی ۔ جمود زدہ معاشرے ہی سے روح انقلاب نمود حاصل کرتی ہے اور تاریخ ایک نئے باب کا آغاز کر دیتی ہے : بتان سنگیں پاش پاش ہو جاتے ہیں ، رسم و رواج کے پرزے اڑ جاتے ہیں ، شاخ حیات سے خیالات و جذبات کی تازہ کونپلیں پھوٹتی ہیں ، صورت مردہ کا طلسم ٹوٹ جاتا ہے اور روح تازہ بیدار ہو جاتی ہے ، پرانے

اصول و قواعد کو بالائے طاق رکھ دیا جاتا ہے اور آزادی کا احساس ہر شے میں جاری و ساری نظر آنے لگتا ہے ، زندگی میں ہماہمی اور جد و جہد کا دور دورہ ہوتا ہے اور عمرانی توازن متزلزل ہو کے رہ جاتا ہے ، نئے سے نئے کام کا بیڑا اٹھایا جاتا ہے ، ان میں بعض کے نصیب میں کامیابی ہوتی ہے بعض کی تقدیر میں ناکامی - فن‌کار ، ایک انسان کے مقابلے میں زیادہ حسّاس ہونے کی جہت سے ، اس روح تازہ کا پہلا مظہر بنتا ہے ، اس کی فطرت کا صورتی پہلو رسمی اور رواجی باتوں کو ترک کر دیتا ہے ، جبلی اور فطری چیزوں کو اپناتا ہے ، اس کی شخصیت کے معنوی پہلو سے جو تشویقات و جذبات کا خزانہ ہوتا ہے ، شدید جذباتی مزاج ، فطری ادراک ، ایک رومانی اہتزاز ، نسبتاً زیادہ لطیف و دقیق لیکن مبہم خیالات ، سرکش و بے لگام خوابیں ، نئے نئے نصب العین ، نئی نئی صورتیں اور جدید انداز ہائے نظر ابھرتے ہیں اور وہ رومانی تخلقات کو معرض وجود میں لاتا ہے -

مغلوں کے عہدِ درخشاں میں ہمارا ادب کلاسیکی تھا ، تیرھویں صدی کے اواخر سے مسلمانوں کے فکر پر آہستہ آہستہ سریت و تصوف کا رنگ چڑھنا شروع ہوا - تصوف کے بنیادی اصول افلاطونی افکار کی اس شکل پر مبنی تھے جو پلوطینس (Plotinus) اور مسلمان مفکرین مثلاً ابن سینا ، ابن عربی اور الجیلی وغیرہ کے ہاں ملتی ہے - افلاطون خدا کو خیر اور حسن کا ہم معنی قرار دیتا ہے ؛ سمپوزیم (Symposium) اور فیدر یوس (Phaedrus) میں اس نے حسن کو خیر پر ترجیح دی ہے ، خداوند عالم کے حسن قدیم کے نظارے کی خواہش کا بیدار ہونا ہی اس تحریک کا باعث بن جاتا ہے جسے کام دیو یا عشق کہتے ہیں ، کام دیو ہی دل انسان میں تمناؤں کو بیدار کرتا ہے ، جوش و خروش کو جنم دیتا ہے ، شباب کو جرأت رندانہ سے ہم کنار کرتا ہے اور

شاعر رنگیں نوا کے نغموں میں بستا ہے۔ حسن کے بے شمار درجے ہیں مگر ان سب کی اصل وہی حسن مطلق ہے؛ حسن منفرد قابلِ تغیّر و فنا پذیر ہوتا ہے لیکن اُلوہی حسن ابدی ہے، اس لحاظ سے ہر حسین شے ابدی ہے کیونکہ وہ الوہی حسن میں شریک ہوتی ہے یا یہ کہ اُلوہی حسن اس شے میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ فطرت حسین ہے اس لیے کہ وہ اس حسن قدیم و واحد میں شریک ہے، ہر شئی حسین کا نظارہ ہمیں حسنِ ازل کی یاد دلاتا ہے اور یہی بنا ہے اس پُراسرار حظ، جذبے اور خوشی کی جو کسی حسین شے کو دیکھ کر ہمیں حاصل ہوتی ہے۔ حسنِ ازل ان لوگوں پر اک حیرت فزا جلوہ کی مانند ظاہر ہوتا ہے جو اسے محبوب رکھتے ہیں اور جن میں تابِ نظارہ ہوتی ہے جو اس کی معرفت سے ہم کنار ہوتے ہیں اور آخر دم تک اس کا کلمہ پڑھتے ہیں۔

پلوطینس (Plotinus) حسنِ اُلوہی اور طلبِ عشّاق کے اس نظریے کو قبول کرتا ہے جس کا بیان سمپوزیم (Symposium) اور فیدریوس (Phaedrus) میں ملتا ہے، وہ ایک نئے انداز سے اس زینۂ عشق کا ذکر کرتا ہے جس پر سے گزرنا عاشق کے لیے لازم ہے تاکہ وہ ارضی حسن کے جلووں سے ماوراء الوہی حسن کی اک جھلک دیکھ پائے۔ متشکل اشیاء کا حسن ہی ہمارے دل میں ان کی محبت پیدا کرتا ہے، روح کا حسن یہ ہے کہ وہ خدا کا نمونہ بن جائے جو اعلیٰ ترین حسن ہے۔ یہ عشق متمنی و ملتہب ہی کی خصوصیت ہے کہ وہ کسی میں اس حسن اعلیٰ کے عرفان کی وجدانی قوت پیدا کر دے؛ وہ روح جو اس کے بارے میں تفکر کرتی ہو، اسے صرف جانتی ہے لیکن جو روح اس کے عشق میں مبتلا ہو اس سے ہم کنار ہو جاتی ہے۔ روح کا وہ تجربہ جو اسے وصل خداوندی میں حاصل ہوتا ہے، اتنا فوری ہوتا ہے

کہ بیان میں نہیں آسکتا ، اس کے بعد ایک ناقابل بیان کشف ہوتا ہے جو روحانی مسرت سے ہم کنار کر دیتا ہے ۔ یہ حسن اعلیٰ ان لوگوں کو بھی حسین بنا دیتا ہے جن کے دل میں اس کا عشق اور اس کی بے پناہ طلب موجود ہوتی ہے ۔

ابن سینا کے نزدیک کائنات کی ہر شے ناقص ہے اور حصول کمال کے لیے کوشاں ہے ، طلب کمال یا سعی حصول کمال میں نشو و نما کا راز مضمر ہے اور اسے عشق کہا جاتا ہے ۔ وہ منزل کمال جو ہر شے کے پیش نظر ہوتی ہے ، حسن ہے ، تمام کائنات جذب عشق کی بنا پر حسن اعلیٰ کی جانب کھنچی جا رہی ہے جو کامل ترین بھی ہے اور خوب ترین بھی ۔ جس طرح مقناطیس لوہے کو اپنی جانب کھینچتا ہے اسی طرح خدا تمام اشیاء عالم کو اپنی جانب جذب کرتا ہے ، حسن ازل ہر شے کی اصل ، اس کی روح اور عین ہے اور تمام اشیاء کی حرکات کا باعث ہے ؛ اشیاء مادی میں قوت ، نباتات کی نشو و نما ، حیوانوں کی جبلتیں اور انسان کا ارادہ اسی کی کرشمہ کاریاں ہیں ۔

متصوفین اسلام نے ان نوفلاطونی افکار کو اور ترقی دی ، ان میں سے بعض نے ابن عربی کی طرح انہیں وحدۃالوجود کا لبادہ اڑھا دیا ، یہی نظریۂ حسن و عشق مشرق کی کلاسیکی شاعری میں روایتی حیثیت اختیار کر گیا ۔

مغلیہ دور حکومت کے آخری دنوں میں معاشرہ زوال پذیر و متحجر ہو چکا تھا ، اس زمانے کے ادب پر صورت پرستی ، جنس پرستی ، تکرار ، نشہ آوری اور غم و حزن چھائے ہوئے تھے ۔ ہر چند کہ اس دور میں تخلیق ہونے والا ادب اشاروں اشاروں میں غم زمانہ کی عکاسی کرنے سے قاصر نہیں رہا لیکن عمومی حیثیت سے تمام تر رسمی اور مصنوعی تھا

جس میں نثر مرصع اور غزل کی افراط نظر آتی ہے ۔

جن دنوں اقبال اپنی تعلیم مکمل کر رہے تھے ، ہمارے یہاں رومانی تحریک کا آغاز ہو چکا تھا ؛ غالب ، سرسید ، شبلی ، حالی ، چراغ علی وغیرہ اس تحریک کی روح و رواں تھے ، انہوں نے زندگی اور ادب کے رسمی طور طریقوں کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور اس طرح کوشش کی کہ ہندوستان کے مسلم معاشرے کے تن یخ بستہ کو گرما دیں ۔ جب کوئی معاشرہ اپنے دور انحطاط سے ابھرنا شروع ہوتا ہے ، اس وقت پرانے پیمانوں میں نئی شراب بھری جاتی ہے اور نئے معانی پرانے سانچوں میں ڈھالے جاتے ہیں اور کلاسیکیت اور رومانیت کا امتزاج شروع ہو جاتا ہے یہاں تک کہ رومانیت اپنے شباب پر پہنچ جاتی ہے ۔ سرسید اور ان کے رفقاء اردو ادب میں جو تبدیلیاں پیدا کر رہے تھے ، وہ سر تا سر کلاسیکی نظریۂ حسن و عشق کی حدود ہی میں تھیں گویا شراب نئی تھی لیکن پیمانے قدیم ۔

ہندوستانی مسلمانوں میں رومانیت کے آغاز سے قریباً ایک صدی پیشتر مغرب میں فنون لطیفہ اور جمالیاتی نظریات اس تحریک سے آشنا ہو چکے تھے ، اٹھارویں صدی کے اواخر سے انیسویں صدی کے وسط تک اس کے اثرات ہمہ گیر ہو چکے تھے ۔ فرانس میں رومانت کے علم بردار روسو (Rousseau) ، شاتو بری اں (Chateau Briand) ، ہیوگو (Hugo) اور لیمارتیں (Lamartins) تھے ، جرمنی میں گوئٹے (Goethe) شلر (Schiller) ، نووالس (Novalis) ، ہرڈر (Heder) اور شلیگل (Shilegal) اس کے پشت پناہ تھے ، انگلستان میں رومانیت کے داعیوں میں بلیک ، سکاٹ ، ورڈزورتھ ، براؤننگ ، شیلے ، کیٹس ، رسکن اور بائرن شمار ہوتے ہیں ۔ مغربی رومانیت نے فوقیت عقل ، جابر

اداروں کے استبداد ، پر تصنع ہیئت ، قوانین اور طریقوں ، مجلسی اور مذہبی رواجوں ، جامد خیالات ، انداز نظر اور روایات کے خلاف اعلان بغاوت کیا تھا ، اس تحریک نے عقل کا جانشین ایسے وجدان اور تخیل کو قرار دیا جو جذبات سے مملو ہوں اور نئے تصورات ، نئے سانچوں ، اظہار میں خلوص اور جذبات کی آمیزش ، فطرت سے والہانہ لگاؤ اور حسن کے لطیف احساس کی قدر و منزلت بڑھائی ۔ اس لیے یہ بات باعث تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ ان لوگوں کے لیے نوفلاتونیت اور غیر زبانوں کے خیالات اور اصناف ادب میں بڑی کشش تھی ؛ فارسی اور سنسکرت ادب کے تراجم کیے گئے اور حافظ اور عمر خیام جیسے شعراء جو ہمارے نزدیک کلاسیکیت کے علمبردار تھے، مغربی رومانیت کے چہیتے بن گئے ، ہم خوب جانتے ہیں کہ شلیگل اور گوئٹے کے لیے غزل میں کس قدر جاذبیت تھی ۔ برطانوی رومانیت پرستوں پر نوفلاطونی اثرات زیادہ گہرے ہیں ؛ تمام نوفلاطونیوں کی مانند ان کے ہاں بھی بات تحسین فطرت سے شروع ہوتی ہے اور وجود مطلق تک جا پہنچتی ہے ، ان کی طرح انہوں نے بھی تخیل کو عقل و دانش کا گہوارہ قرار دیا اور وجدان کو علم حقیقی کا منبع گردانا ، شاعری ان کے نزدیک پیغمبری تھی اور شاعر ہاتف اور اس طرح ہمیں پتا چلتا ہے کہ ہمارے کلاسیکی ادب کے نوفلاطونی عناصر ، برطانوی رومانیت میں بھی ملتے ہیں ، مشرق کی شراب کہن سال مغرب کے لیے مئے تو تھی ۔

انگلستان سے ہمارے سیاسی تعلقات کی بنا پر اور میکالے کے زمانے میں انگریزی کے ذریعے تعلیم بن جانے کی وجہ سے یہ بات قدرتی تھی کہ سب سے پہلے برطانوی رومانیت ہی ہمارے ادب پر اثر انداز ہوتی ۔ اقبال کے زمانۂ تعلیم میں ، پنجاب یونیورسٹی اور دوسری یونیورسٹیوں کے نصاب ہائے تعلیم کی زینت یہی انگریزی رومانیت تھی جس کا نتیجہ یہ

برآمد ہؤا کہ سارے ملک میں رومانیت کی اک لہر دوڑ گئی ۔ رومانیت کی فطری شاعری اور نوفلاطونی جمالیاتی نظریوں نے جو اردو اور فارسی شاعری میں روایتی حیثیت اختیار کر چکے تھے ، اقبال پر بڑا گہرا اثر ڈالا اور مابعدالطبیعیات میں افلاطون کی مذمت کرنے والا نظریۂ حسن میں اس کا معتقد ہو گیا ۔

اگر نذیر ، یلدرم ، نذیر احمد ، اسمعیل ، اعجاز ، حیدر علی ، نظم طبائی ، ھادی ، سرور ، چکبست اور مخزن گروپ کے دوسرے لوگوں کی مانند اقبال مناظر فطرت کے مداح نظر آتے ھیں تو اس کی وجہ یہ ھے کہ وہ فطرت کی تحسین کے قائل ھیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ انھیں ھر منظر فطرت میں ، اسی حسن ازل کی جھلک نظر آتی ھے :

حسن ازل ھے پیدا تاروں کی دلبری میں
جس طرح عکس گل ھو شبنم کی آرسی میں

حسن ازل کی پیدا ھر چیز میں جھلک ھے
انساں میں وہ سخن ھے غنچہ میں وہ چٹک ھے

یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ھے گویا
واں چاندنی ھے جو کچھ یاں درد کی کسک ھے

انداز گفتگو نے دھوکے دیے ھیں ورنہ
نغمہ ھے بوئے بلبل ، بو پھول کی چہک ھے

کثرت میں ھو گیا ھے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ھے وہ پھول میں مہک ھے

ایک اور مقام پر لکھتے ھیں :

چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں

مگر اقبال نے اس نوفلاطونیت کا اظہار اتنے خوبصورت طریقے پر کسی جگہ نہیں کیا جس قدر اپنی نظم سلیمیٰ میں :

جس کی نمود دیکھی چشم ستارہ بیں میں
خورشید میں قمر میں تاروں کی انجمن میں

صوفی نے جس کو دل کے ظلمت کدے میں پایا
شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانکپن میں

جس کی چمک ہے پیدا جس کی مہک ہویدا
شبنم کے موتیوں میں پھولوں کے پیرہن میں

صحرا کو ہے بسایا جس نے سکوت بن کر
ہنگامہ جس کے دم سے کاشانۂ چمن میں

ہر شے میں ہے نمایاں یوں تو جمال اس کا
آنکھوں میں ہے سلیمیٰ تیری کمال اس کا

ہمارے گرد و پیش میں حسن کا طوفان بے پایاں موجود ہے لیکن اس کے باوجود روح کو کسی خوب سے خوب تر کی تلاش کی ناقابل تسکین لگن ہے :

محفل قدرت ہے اک دریائے بے پایان حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرہ میں ہے طوفان حسن

حسن کوہستاں کی ہیبتناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضوگستری شب کی سیہ پوشی میں ہے

آسمان صبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ
شام کی ظلمت شفق کی گل فروشی میں ہے یہ

عظمت دیرینہ کے مٹتے ہوئے آثار میں
طفلک نا آشنا کی کوشش گفتار میں

ساکنان صحن گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے

چشمۂ کہسار میں دریا کی آزادی میں حسن
شہر میں صحرا میں ویرانے میں آبادی میں حسن

اور اگلے دو اشعار میں تو اقبال نے افلاطون کے اس مابعدالطبیعاتی نظریے کو قالب اظہار بخشا ہے کہ قبل آفرینش روح کو حسن قدیم کی حضوری نصیب تھی اور اس کی طلب حسن اسی گم گشتہ شے کے حصول کی بنا پر ہے ، وہ کہتے ہیں :

روح کو لیکن کسی گم گشتہ شے کی ہے ہوس
ورنہ اس صحرا میں کیوں نالاں ہے یہ مثل جرس

حسن کے اس عام جلوے میں بھی یہ بیتاب ہے
زندگی اس کی مثال ماہئی بے آب ہے

کچھ عرصے کے بعد اقبال نے ' اسرار خودی ' کے دیباچے اور اپنے لیکچروں میں متصوفین وحدۃ الوجود کی غلط مابعدالطبیعاتی نظریات کی

تا ہو مذمت کی لیکن جس دور پر اس وقت ہم بحث کر رہے ہیں ، اس میں اقبال صرف بو دلائوں ہی پر نہیں بلکہ وحدۃ الوجود پر کچھ بھی راضی نہیں ۔ ممکن ہے جو اشعار میں نے یہاں بطور حوالہ پیش کیے ہیں ان کی تعبیر وحدۃ الوجودی انداز سے نہ ہو سکے لیکن کچھ اور اشعار ایسے بھی ہیں جن کا مطلب صرف اسی نقطۂ نظر سے سمجھ میں آ سکتا ہے مثلاً :

تارے میں وہ قمر میں وہ جلوہ گہ سحر میں وہ
چشم نظارہ میں نہ تو سرمۂ امتیاز دے

وہی اک چیز ہے لیکن نظر آتی ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا بیستوں بھی کوہکن بھی ہے

اقبال کو اس بات کا پورا شعور ہے کہ وہ خطرناک راہ طے کر رہے ہیں اور اسی لیے انھوں نے بھی اپنی ایک صوفیانہ نظم کا جو وحدۃ الوجودی مسلک کا اظہار کرتی ہے انجام یوں کیا ہے :

شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوق تکلم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں

جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں پھول میں حیواں میں پتھر میں ستارے میں

اس مصرع میں یہ سوفسطائی مفروضہ موجود ہے کہ حسن ہی محرک طلب و عشق ہے :

حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریک کمال

ان اشعار میں اسی تجربے کے [illegible] کی جھلک ملتی ہے:

کہنے لگا چاند ہم نشینو!
اے مزرع شب کے خوشہ چینو!

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی
یہ رسم قدیم ہے یہاں کی

ہے دوڑتا اشہب زمانہ
کھا کھا کے طلب کا تازیانہ

انجام ہے اس خرام کا حسن
آغاز ہے عشق انتہا حسن

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اب تک اقبال کے جس نظریۂ حسن کا ذکر ہؤا اس کا تعلق اقبال کی شعری زندگی کے پہلے دور سے ہے جو ۱۹۰۸ء کے قریب ختم ہو گیا۔ انسان کی زندگی میں ایک وقت ایسا ہوتا ہے جب وہ اپنے زمانے کے مروجہ خیالات کو بغیر ردو قدح کے قبول کر لیتا ہے مگر اس کے بعد اکثر ایسا وقفہ بھی آیا کرتا ہے جب انسان ارتیابیت اور شکوک میں گرفتار ہو جاتا ہے ۔ اقبال کے ہاں طمانیت قلب کے اس دور کے بعد ایک ایسا وقفہ آیا جس میں وہ اس حسن ازل و واحد کی ہستی کے بارے میں گرفتار شک ہوئے ، انہوں نے بعض نہایت ہی نفیس اشعار میں اس شک کا اظہار کیا ہے ؛ مثال کے طور یہ سوال ہی لیجیے جو انہوں نے اپنی نظم '' جلوۂ حسن '' میں اٹھایا ہے :

جلوۂ حسن کہ ہے جس سے تمنا بے تاب
پالتا ہے جسے آغوش تمنا میں شباب

ابدی بنتا ہے یہ عالم فانی جس سے
ایک افسانۂ رنگین ہے جوانی جس سے

جو سکھاتا ہے ہمیں سر بگریباں ہونا
منظر عالم حاضر سے گریزاں ہونا

دور ہو جاتی ہے ادراک کی خامی جس سے
عقل کرتی ہے تاثر کی غلامی جس سے

آہ موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں
خاتم دہر میں یارب وہ نگیں ہے کہ نہیں

خود حسن بھی سوال خالق ہے سے پوچھتا ہے مگر اسے لن ترانیاں ہی

سننا پڑتی ہیں:

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا

ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا
شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا

ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی
وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی

کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک پہ عام ہوئی انجم سحر نے سنی

سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو
فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو

بھر آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے
کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے

چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

پیشتر اس کے کہ میں اس مقام سے بڑھوں میں ایک غلط فہمی کا ازالہ کر دینا چاہتا ہوں جس کے پیدا ہونے کا امکان ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ میں نے اقبال کے نظریۂ حسن پر بحث کرتے ہوئے اقبال پر مذہب کے اثر کا ذکر نہیں کیا مگر اصل میں بات یوں نہیں؛ اقبال بڑے پختہ یقین مسلمان تھے مگر بایں ہمہ وہ فلسفی مسلمان تھے، ہر مسلمان کی طرح ان کا عقیدہ بھی تھا کہ ننانوے اسمائے الٰہی میں سے جو مختلف

صفات الوہی کو ظاہر کرتے ہیں ، ایک نام جمال بھی ہے ۔ اب مسلمان فلاسفہ نے ہستیٔ باری تعالیٰ کی حقیقت کے بارے میں تفکر کیا ؛ جو فلاسفہ ارسطو کے زیر اثر تھے انہوں نے خیال کیا کہ حقیقت میں ذات خداوندی عقل ہے ، ایک دوسرے گروہ نے اسے خیر محض اور خیر کل کہا ، تیسرے گروہ کا خیال تھا کہ خدا حسن محض ہے ۔ نوفلاطونی صوفیاء اسی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں اور اقبال اپنی ذہنی ارتقاء کے اولین دور میں انہیں کے زیر اثر تھے ، اگرچہ حسن کو صفت الوہی قرار دینے کا تصور اقبال اور ان صوفیاء کے خیالات کی تشکیل میں لازماً کارفرما ہوگا ۔ جو کچھ میں نے کہا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال کا اور ان صوفیاء کا نظریہ بنیادی طور پر نوفلاطونی ہے ۔

اب ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اقبال نے ابتداء میں نوفلاطونی روایات کی تقلید میں حسن کو قدیم بھی مانا اور اسے ہر قسم کی طلب ، حرکت اور عشق کی علت اولیٰ اور علت فاعلہ بھی قرار دیا مگر بعد ازاں ان کے خیالات میں تغیر رونما ہؤا ۔ انہیں کائنات میں حسن کی اہمیت کے بارے میں پہلے تو شک ہؤا اور بعد ازاں قنوطیت ان کے ذہن کو محیط ہو گئی ۔ یہیں سے اقبال کی ذہنی ترقی کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے جو ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء تک برقرار رہا ۔

قیام یورپ اور ہسپانیہ اور سسلی کی سیر نے اقبال کو مسلمانوں کی عظمت گذشتہ سے آشنا کرایا ۔ اور انہیں مسلمانوں کے موجودہ مایوس کن اور تاریک دور زوال کا بری طرح احساس دلایا ، اس نے ان کے دل میں اک تمنائے ملتہب پیدا کی کہ مسلمانوں کے تن مردہ میں ازسرنو روح حیات پھونکی جائے ۔ یورپ سے واپسی کے فوراً بعد انہوں نے اس تمنا کا اظہار اپنی مشہور نظم میں کیا جس کا عنوان 'عبدالقادر کے نام' ہے :

اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افق خاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں

ایک فریاد ہے مانند سپند اپنی بساط
اسی ہنگامہ سے محفل تہ و بالا کر دیں

اہل محفل کو دکھا دیں اثر صیقل عشق
سنگ امروز کو آئینۂ فردا کر دیں

جلوۂ یوسف گم گشتہ دکھا کر ان کو
تپش آمادہ تر از خون زلیخا کر دیں

رخت جاں بت کدۂ چیں سے اٹھا لیں اپنا
سب کو محو رخ سعدیٰ و سلیمیٰ کر دیں

دیکھ یثرب میں ہوا ناقۂ لیلیٰ بے کار
قیس کو آرزوئے نو سے شناسا کر دیں

بادہ دیرینہ ہو اور گرم ہو ایسا کہ گداز
جگر شیشہ و پیمانہ و مینا کر دیں

گرم رکھتا تھا ہمیں سردی مغرب میں جو داغ
چیر کر سینہ اسے وقف تماشا کر دیں

اس شخص کے لیے جو مسلمانوں کے تن مردہ میں جان ڈالنا چاہے ، یہ امر لازم تھا کہ وہ تصوف کی ماورائیت کی جگہ ایک فلسفہ پیش کرے جو قوت ، توانائی ، حرکت اور فوق الإنسانی مساعی کی تلقین کرے ۔

افراد اور اقوام کی زندگی اور ان کے خیالات میں تغیر رونما کرنے

میں بعض تاریخی عوامل بھی کارفرما ہوتے ہیں۔ انھیں عوامل کا تقاضا تھا کہ اقبال کے ذہن سے وحدۃ الوجودیت کو نکال باہر کریں اور ان کے افکار کو ایک نئے سانچے میں ڈھالیں۔

انیسویں صدی کے نصف آخر میں رومانی تحریک نے ایک نیا رخ اختیار کر لیا تھا؛ انگلستان میں براؤننگ نے ایسی نظمیں لکھیں جو قوت اور جوش سے مملو تھیں اور کار لائل نے مختلف کتابیں شائع کیں جن میں دنیا کے جلیل القدر انسانوں کا تذکرہ تھا اور ان میں پیغمبر اسلامؐ بھی شامل تھے۔ کار لائل کی کتابیں Sartor Resartus, Heroes and Hero-Worship, The French Revolution اور فریڈرک Frederick ، سب کی سب اسی بطل پرستی اور بہادرانہ عزم کی توصیف کے جذبے سے لکھی گئی تھیں؛ اس قوت پر ستانہ نقطۂ نظر کو روحیتی ماہر علم‌الحیات لائڈ مارگن کی کتاب The Emergent Evolution نے اوربھی تقویت پہنچائی، میکڈوگل کی Social Psychology اور Outlines of Psychology نے سمند شوق کو اک اور تازیانہ لگایا۔ یہ دونو کتابیں بالترتیب ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۰ء میں شائع ہوئیں اور ان میں بطلی توانائی کو روح حیات قرار دیا گیا تھا اور عزت ذات و احساس انا کو انسانی شخصیت کی کنہ بتایا گیا تھا، ایچ جی ویلز (H. G. Wells) کا تخیل انسانوں کو اس بات پر ابھار رہا تھا کہ وہ تسخیر زمان و مکان میں منہمک ہوں، سائینسدان موجودہ دور کی طرح اسی کام میں مصروف تھے۔ دوسرے ادیبوں میں برنارڈشا (Bernard Shaw) قوت حیات کا بڑا قائل تھا؛ قیصر، نپولین، ہٹلر، مسولینی اور سٹالن کی تعریف اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ روحیت اور بطلیت سے کس قدر گہری دلچسپی رکھتا تھا۔

جرمنی میں، رومانی فلسفی کانٹ (Kant) اس سے پہلے، اس بات

کی طرف توجہ دلا چکا تھا کہ ارادے کی آزادی ہماری توصیف جمال کی تعیین میں کار فرما ہوتی ہے ، شوپنہار (Schopenhauer) نے اس بات پر زور دیا تھا کہ ارادہ بھی تشکیل کائنات میں شامل کار ہے مگر گوئٹے اس سے کہیں آگے پہنچ گیا تھا ۔ اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس کے ہاں حقیقت حسن کی تلاش نے الوہی قوت عشق کا روپ دھار لیا تھا اور یہ عشق وہ ہے جو صورت محبوب کو ہر آن نیا روپ دے کر اسے ابدیت سے ہمکنار کر دیتا ہے ۔ گوئٹے کی مانند ، اقبال کے ہاں بھی حقیقت حسن کی تلاش نے یہی صورت اختیار کر لی تھی ، گوئٹے کی طرح اقبال کے نزدیک بھی عشق صورت کو ہر لمحہ نئے انداز میں پیش کرکے اسے ابدی بنا دیتا ہے :

ہر نگارے کہ مرا پیش نظر می آید
خوش نگاریست مگر خوشتر ازاں می باید

اس کے بعد مارکس نے فلسفۂ تاریخ کو جدلی فعالیت کے نظریے کے روپ میں پیش کیا ؛ اس نظریے کے مطابق تاریخ کی جدلی قوت ہی انسان کا ذرائع پیداوار سے تعلق پیدا کرتی ہے اور انسان کے لیے مقاصد اس وقت تک کوئی معنی نہیں رکھتے جب تک ان کا کسی عمل سے تعلق نہ ہو اور یہ بھی کہ اس کا اصل فریضہ دنیا کو جاننا نہیں بلکہ اسے بدلنا ہے ۔ اینگلز نے اس جدلی فعالیت کا دائرہ وسیع کر کے اسے تمام حقیقت پر محیط کر دیا ۔

جن دنوں اقبال جرمنی میں تھے ، نطشے (Neitzsche) کا فلسفۂ ارادۂ قوت جرمنوں کے ذہنوں پر سوار تھا ؛ سٹیفان جارج (Stefan George) ، رشادو اگنر (Richard Wagner) اور اوسوالڈ سپنگلر (Oswald Spengler) نے نطشے کے مسلک فوق البشر کی تبلیغ کے

کام کو جاری رکھا ، ڈرائیش نے اپنی ایک کتاب میں نامی عضویوں کی تمام فعلیت کو ایک قوت حیات کا نتیجہ قرار دیا ۔ اسی زمانے میں فرانس برگساں کے فلسفۂ جوش حیات و حرکت و تغیر کے زیر اثر آ گیا ، آسٹریا میں فرائڈ (Freud) نے جنسی محبت کو تمام فنون لطیفہ کا منبع قرار دیا اور اڈلر (Adler) نے ایغو توانائی کو ارادۂ برتری سے مشخص کر دیا ۔

مغرب کے متعددِ ملکوں میں بیک وقت پھیلنے والے فلسفۂ قوت میں اقبال کو بڑی جاذبیت نظر آئی ۔ اس فلسفے کو انسان کامل کے تصور سے بڑی مماثلت تھی جس کا ہمارے ادب میں بڑا ذکر ملتا ہے ؛ افلاطون کے شاہ فلسفی کے تصور کو الغزالی ، ابن سینا ، ابن عربی ، رومی ، الجیلی اور دوسرے مسلمان فلسفیوں نے بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے ، احادیث نبوی کے ماسوا ، مولانا رومی کی مثنوی میں انسان کامل کا جس قدر تذکرہ ملتا ہے اتنا ذکر اور کسی موضوع کا نہیں ، رومی بھی نطشے اور دیگر بطل پرست روحیتی فلسفیوں کی مانند ارتقاء ، اختیار ، امکانات ، ابدیت ذات ، ارادہ حصول قوت اور فوق ایغو کی قدر و قیمت کے قائل ہیں اور پرانے سانچوں کو توڑ کر نئے پیمانے بنانے کے معتقد ہیں ، برگساں کی مانند رومی حرکت کو اصل حقیقت اور وجدان کو مبدء علم قرار دیتے ہیں ۔

اب اقبال ، مابعد الطبیعیات میں تو بطلی روحیتی بن گئے اور اسلام کو ازسرنو تازگی دینے اور مسلمانوں کو ابطال کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش ستانے لگی ۔ انھوں نے رومی کو اپنا پیر و مرشد قرار دے لیا اور ان کی مثنوی کے تمام حصوں کو نظر انداز کر دیا جن کی وحدۃ الوجودی تعبیر بھی ممکن ہے مگر اب بھی وہ صحیح

معنوں میں بطلی روحیتی نہیں بنے تھے ۔ اس دور میں حسن ابھی ان کے خیال میں خلاق عشق ہونے کی حیثیت سے بڑی حیثیت کا مالک تھا اور حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے اسی دور ہی میں اس خیال کو ٹھیک طریقے سے ظاہر کیا ہے :

هر چه باشد خوب و زیبا و جمیل
در بیابانِ طلب ما را دلیل

نقشِ او محکم نشیند در دلت
آرزوها آفریند در دلت

حسن خلاقِ بهارِ آرزو
جلوه اش پروردگارِ آرزو

جہاں تک مابعدالطبیعیات کا تعلق ہے ، اقبال کبھی بھی فلاطونی عینیت کے قائل نہیں تھے ۔ اب حالت یہ ہے کہ اس دور میں وہ بطلی روحیتی زیادہ ہیں اور نوفلاطونی کم ، خدا حسن ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ قوت و توانائی کا مرکز اعلیٰ بھی ہے ، انسان بھی ایک ایغو اور مرکز حیات ہے ، اس کی منزل مقصود تسخیر ہے بلکہ یزداں بکمند آوردن بھی اس کے پیش نظر رہتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفات الوہی کو حاصل کرے تاکہ خود منزل کہاں تک پہنچ سکے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب عشق الٰہی کا شعلہ دل میں بھڑک رہا ہو ، وہ زندگی میں آرزو اور طلب کی اہمیت پر بڑا زور دیتے ہیں یہاں تک کہ بیچارے افلاطون کو از گروہ گوسفندان قدیم شمار کرتے ہیں کیوں کہ اس کا بے عملی کا غلط فلسفہ شیروں کو بکریاں بنا چھوڑتا ہے جو ذوق عمل سے محروم تھا اور معدوم پر مرتا تھا :

بسکه از ذوقِ عمل محروم بود
جانِ او وارفتهٔ معدوم بود

اب ان کے نزدیک آرزو ہی تپش حیات و شراب زندگی ہے ، یہی زندگی کو مہمیز کرتی ہے اور یہی اس کی نے کا نالۂ دلخراش ہے ۔ وہ حسن اور آرزو و طلب دونو کے قائل ہیں ، وہ پہلے حسن پر فریفتہ ہوئے اور بعد ازاں آرزو یا ارادۂ حصول قوت نے اپنا گرویدہ بنا لیا جو اصل ایغو ہے اسی لیے وہ دونو میں سے آرزو کی طرف داری زیادہ کرتے ہیں ۔ اب حالت یہ ہے کہ فلسفے میں تو اقبال بطلی روحیت کے قائل نظر آتے ہیں ، مذہب میں ان کا مسلک اصلاحی ہے اور نظریۂ حسن کے بارے میں وہ بطلی روحیت اور نوفلاطونیت کے بین بین دکھائی دیتے ہیں ۔ اب تک یہ تینوں عناصر ان کی شخصیت میں یک جان نہیں ہوئے اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی تخئیل شعری میں بھی یہ عناصر باہم شیر و شکر دکھائی نہیں پڑتے ، مذہبی اور عمرانی اصلاح ابھی تک ان کی شاعری کے لیے غیروں ایسی حیثیت رکھتے ہیں اگرچہ ان کے فلسفے کے دائرے سے باہر نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کی اصلاحی نظمیں جواب شکوہ ، اسرار خودی اور رموز بے خودی ان کے کلام میں کم تر رتبے کی مالک ہیں ؛ یہ تینوں نظمیں ناصحانہ اور واعظانہ انداز کی حامل ہیں ، یہاں شعر ایک اپنے مقصد کے تابع نظر آتا ہے جو اس سے باہر واقع ہے اور یہ مقصد مسلمانوں کی اصلاح اور ان کی خفتہ قوتوں کو بیدار کرنا ہے ۔

مگر یہ محض ایک عبوری دور تھا ، یہ بھی اقبال کی ارتقاء ذہنی ہی کا زمانہ ہے اور ان جیسے طباع انسان کے لیے لازم تھا کہ ان کی ذہنی ارتقاء کا زمانہ انہیں پختگی کے دور تک لےجاتا ۔ حسن ازل و واحد کا تصور آہستہ آہستہ کمزور ہوتا چلا جاتا ہے ، یہ لازماً نوفلاطونی اثرات کا نتیجہ تھا اور اس ترجیحی مقام کو کھو دینا اس کے لیے مقدر تھا جو ذہن شاعر نے اسے عطا کر رکھا تھا اور جو اب

افلاطون کا سخت مخالف بن چکا تھا ۔

نفسیاتی اعتبار سے جمالیاتی روحیت اقبال کے ذہن میں جڑ پکڑ چکی تھی ۔ اگر انسان کا ذہن دو تصورات کے زیر اثر ہو اور ان میں سے ایک کمزور پڑ جائے تو دوسرا اس پر حاوی ہو جاتا ہے ، جب فکر اقبال میں حسن نے اپنی قدر و منزلت کھو دی تو قدرتی طور پر لازم تھا کہ عشق اس مقام کو حاصل کر لے ۔

جیسے کہ میں بیان کر چکا ہوں ، فکر اقبال کے پہلے اور دوسرے دور میں حسن خالق عشق تھا لیکن اب جو دور آتا ہے (یعنی ۱۹۲۰ء سے وفات تک) اس میں اس کے برعکس عشق خالق حسن بن جاتا ہے ؛ اب ارادۂ حصول قوت یا ایغو و توانائی حسن کی تخلیق کرتی ہے ، حسن اب اصل حقیقت نہیں رہتا بلکہ اس جگہ عشق یا ارادہ ایغو حاصل کر لیتا ہے ، خدا جو اعلیٰ ترین ایغو اور ارادہ محض ہے ، اصل حقیقت ہے ، وہ خلاق کائنات ہے ۔ انسان بھی اک ارادۂ مختار ہے اور خدا کی طرح خالق اشیاء ہے ، خدا نے فطرت کی تخلیق کی تھی کہ اسے حسین بنانا اس کے خلیفہ فی الارض انسان ہی کا کام ہے ؛ اس حیثیت سے انسان اس قابل ہو جاتا ہے کہ خالق کا سامنا کر سکے اور بصد افتخار کہے :

تو شب آفریدی ، چراغ آفریدم
سفال آفریدی ، ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدم
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

فطرت کا تمام حسن ارادے ہی کی تخلیق ہے ، اسے آرزو وجود بخشتی ہے، وہ آرزو پیدا کرنے کا موجب نہیں :

باغاں باد فرور دین دهد عشق
براغاں غنچه چون پروین دهد عشق
به برگ لاله رنگ آمیزیٔ عشق

حسن فانی ہے مگر عشق باقی اور ابدی ہے :

حسن می گفت که شامی نه پذیرد سحرم
عشق می گفت تب و تاب دوامی دارم

اے عالم رنگ و بو! این صحبت ما تاچند
مرگ است دوام تو ، عشق است دوام من

عشق ان رازہائے حیات کو عیاں کر سکتا ہے جنھیں منکشف کرنا حسن کے بس کا روگ نہیں :

غمیں مشو که جہاں راز خود برون ندهد
که آنچه گل نتوانست مرغ نالان گفت

اجسام بھی اسی طرح ایغو کے ارادہ حصول کمال کے مظاہر ہیں جس طرح ان کا حسن اس کا مرہون منت ہوتا ہے :

چیست اصل دیده بیدار ما
بست صورت لذت دیدار ما

کبک پا از شوخیٔ رفتار یافت
بلبل از سعیٔ نوا منقار یافت

نوفلاطونی اقبال کے لیے حسن خالق عشق اور اس کا منتہائے مقصود تھا۔ جب اقبال نے روحیت کو اپنانا شروع کیا تو اس کے نزدیک حسن

خالق عشق تو تھا لیکن عشق کی منزل آخریں نہ رہا تھا لیکن اب رجال پرست روحیتی اقبال کے لیے عشق ہی سب کچھ تھا ، بحر بیکراں بھی ، سفینہ بھی اور ساحل بھی :

یم عشق کشتیٔ من ، یم عشق ساحل من
نہ غم سفینہ دارم ، نہ سر کرانہ دارم

اس لحاظ سے اقبال ھائنے (Heine) کے نقطۂ نظر سے بہت قریب آ جاتا ہے جس کے نزدیک عقل قابل نفریں تھی ، زندگی مبدء حسن تھی اور اسی لیے وہ بڑے سے بڑے جابر و مستبد آمر کی توصیف سے بھی نہ کتراتا بشرطیکہ وہ قوت حیات کی آزادہ روی اور بے پناہ جوش کا مظہر بن جائے ۔

اسی دور میں ، بطلی روحیت ، اصلاحی جذبہ اور احساس جمال اقبال کی شخصیت میں گھل مل گئے اور نتیجتاً ان کی شاعری میں اس آمیزش نے رنگ دکھایا ، انھیں نہایت ھی خوبصورت تصاویر خیالی کا وجدان حاصل ھوا اور ان تصاویر کو انھوں نے اپنے غیرفانی نغموں میں سمو دیا کیوں کہ اب وہ مزدور کو امراء کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کے لیے آمادہ کرتے ھیں تو کسی کہانی کو پس منظر کے طور پر استعمال نہیں کرتے بلکہ ان کی شخصیت ان کی تخئیل کو اس مقام بلند پر پہنچا دیتی ہے جہاں وہ خدا کو اس عالم میں دیکھ پاتے ھیں کہ وہ فرشتوں کو حکم دے رہا ہے کہ غریبوں کو خواب غفلت سے بیدار کر دو اورکاخ امراء کے :

در و دیوار میں زلزلہ برپا کر دو
اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو

اس قسم کی نظموں میں کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ھوتا ہے مگر یہ مقصد

ان کے خارج سے متعلق نہیں ہوتا ، یہ نظمیں ان مقاصد پر منتج نہیں ہوتیں بلکہ خود مقاصد نظموں کی سالمیت کا جزو ہوتے ہیں اور ان کو نظموں سے جدا نہیں کیا جا سکتا ۔ اسی قسم کی شاعری نے اقبال کو دنیا کے عظیم ترین شعرا کی صف میں لا کر کھڑا کیا ہے ۔

اقبال کا نظریۂ حسن بنیادی اعتبار سے اظہاری نظریہ ہے کیوں کہ ان کے نزدیک ایغو کی قوت زیست ہی قالب اظہار میں ڈھل کر تخلیق حسن کا باعث بنتی ہے ۔ اظہار کے متعدد جمالیاتی نظریے ہیں ، ان میں چار موضوعی ہیں اور دو معروضی ؛ موضوعی نظریات میں سے پہلا نظریہ فرائڈ (Freud) کا ہے جس کے نزدیک حسن شاہد کی جنسی خواہش کے اظہار کا نام ہے ، دوسرے نظریے کے داعی رابرٹ وشر (Robert Vischer) لپس (Lipps) اور والکلٹ (Volkelt) ہیں ، ان کے خیال میں حسن شاہد کے متعصب تحت الشعوری احساسات کے معروض میں ظل پذیر ہونے سے پیدا ہوتا ہے ۔ تیسرا نظریہ شلر (Schiller) ، ہربرٹ سپنسر (Herbert Spencer) ، کارل گروس (Karl Groos) اور کانراڈ لانگے (Conrad Lange) نے پیش کیا ہے جس کے مطابق حسن شاہد کی فعلیت تخیل کے اظہار سے پیدا ہوتا ہے ۔ چوتھا اور سب سے زیادہ مشہور نظریہ کروچے (Croce) کا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حسن شاہد کے جذبات کے اظہار تام کا نام ہے ۔

جہاں تک نظریۂ حسن کا تعلق ہے ، اقبال اور ان مصنفین میں کوئی بات مشترک نظر نہیں آتی ، یہ تمام نظریات نفسیاتی ہیں اور اقبال کا نظریہ بنیادی طور پر مابعد الطبیعیاتی ہے ، وہ ذہن شاہد کے حوالے سے حسن کی وضاحت نہیں کرتے بلکہ ایک کائناتی اصول اور ہیجان حیات کے وسیلے سے حسن کی تعریف کرتے ہیں جو حیات کے ہر پہلو کے

پس پردہ کار فرما ہے اور ان میں جمالیاتی پہلو بھی شامل ہے ۔

حسن کے معروضی نظریات میں سے ایک نظریہ تو خود اقبال کا ہے جو میں ابھی ابھی بیان کر چکا ہوں اور جس کے مطابق حسن اشیاء کی ایک صفت ہے اور ان کی اپنی ایغو کے اظہار سے پیدا ہوتا ہے ، اشیاء کی خوبصورتی ذہن شاہد کی مرہون منت نہیں بلکہ خود اشیاء کی داخلی قوت زیست کی ممنون احسان ہے ۔

دوسرا معروضی نظریہ بھی مابعدالطبیعیاتی ہے اور اس کا داعی پلوطینس (Plotinus) ہے ۔ اس کے نزدیک دنیائے مرئی اس لیے حسین نظر آتی ہے کہ وہ روح کائنات کی زندگی کا اظہار کرتی ہے اور جملہ زندہ ہستیاں اس بنا پر خوبصورت دکھائی دیتی ہیں کہ وہ اپنی زندگیوں کا مظہر ہوتی ہیں ۔ اقبال اور پلوطینس (Plotinus) کے نقطہ ہائے نظر میں مابہ الاختلاف ان کا تصور حیات ہے ؛ افلاطون کی مانند ، پلوطینس کے نزدیک بھی حیات بنیادی طور پر ناطق (Rational) ہے لیکن اقبال کے خیالات میں حیات بنیادی طور پر ارادی (Volitional) ہے ، یہی وجہ ہے کہ اول الذکر کا نظریہ اقبال کی روحیت سے مماثلت رکھنے کے باوجود عینیتی ہے اور اقبال کا نظریہ فعلیتی ہے ۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت بھی جب اقبال اپنے آپ کو اس قابل نفرت افلاطون سے بہت دور گردانتے ہیں ، پلوطینس کے واسطے سے ان کا تعلق خاطر اس سے برقرار ہی رہتا ہے ۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ افلاطون عینیت کے لبادے میں اقبال ہے اور اقبال فعلیت کی قبا میں افلاطون تو یہ بات کچھ زیادہ غلط نہ ہوگی ؛ یہ بات درست ہے کہ ان دونوں کے نقطہ ہائے نظر میں بڑا فرق ہے مگر اس کے باوجود ان میں مماثلت بھی بہت زیادہ ہے ۔

اگر معروضی نظریات میں سے کسی ایک نظریے کے انتخاب کی نوبت آ جائے تو اقبال ہی کا نظریہ ترجیح پائے گا کیوں کہ اس کی زندگی کے موجودہ رنگ ڈھنگ سے زیادہ مطابقت ہے ۔

اب ہمارے سامنے ایک نہایت اہم سوال ہے اور وہ یہ کہ آیا اقبال کا نظریہ ان تمام موضوعی نظریات کے سامنے ٹھہرتا بھی ہے یا نہیں ؟ یہ بات بڑی جرأت کا تقاضا کرتی ہے کہ ہم گذشتہ سات سو سال میں پیدا ہونے والے سب سے بڑے اسلامی طباع کے خیالات پر انتقاد کریں لیکن اقبال کے نظریے کو قطعی فرض کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہم فکر کے دھارے کو روک دیں ۔ خود اقبال کی اپنی تعلیمات کے مطابق زندگی ہر دم رواں ہے اور اس کے امکانات لامتناہی ہیں ، ہر شخص کا فرض ہے کہ صداقت کا سراغ لگائے اور یہی صداقت کی تلاش ہے جس نے مجھے اس خیال کی راہ دکھائی ہے کہ نہ تو اقبال اور نہ کوئی اور موضوعی فلسفی ہمیں ماہیت حسن کے متعلق صداقت کے پہلوؤں سے آشنا کرا سکتا ہے ۔ اس سلسلے میں میرے پاس دو دلیلیں ہیں ؛ ایک تو یہ کہ اگر معروض میں ایسی خصائص نہ ہوں جو ذہن شاھد کے لیے مہیج کا کام کر سکیں تو اس بات میں کوئی تُک نظر نہیں آ سکتی کہ بعض معروضات تو حسین دکھائی دیں اور بعض قبیح نظر آئیں یا ایسی کہ ان پر حسن و قبح کا اطلاق ہی نہ ہو سکے۔ جنسی خواھش ، فعلیت تخیل ، احساسات متعصب کی معروض میں تظلیل اور مجموعۂ جذبات میں کوئی ایک بھی یوں ظہور پذیر نہیں ہوتا کہ اس کا تعلق تمام معروضات سے بلا امتیاز پیدا ہو سکے ، جنسی خواھش کو تحریک دینے میں ہمیشہ چند مخصوص معروضات ہوتی ہیں جن کی معین خصائص ہوتی ہیں ۔ یہی حالت فعلیت تخیل یا جذبات کی ہے ، دوسرے لفظوں میں دنیائے ظاھری میں ایسی خصائص کا ہونا لازم

ہے جن کی بنا پر معروضات اظہار موضوعی کو معرض وجود میں لا سکیں؛ ایک موزوں نظریۂ حسن میں معروضات کے ان خصائص کو بالائے طاق نہیں رکھا جا سکتا ۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ان تمام ماہرین جمالیات میں سے ہر ایک شخصی زندگی کے صرف ایک ہی رخ پر زیادہ توجہ دیتا ہے جس کا اظہار اس کے نزدیک مبدء حسن ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی شخصیت پارہ پارہ نہیں ہو سکتی ، انسان کا ذہنی ڈھانچہ ایک نامی کل ہے اور اس کے وظائف بھی اسی حیثیت سے ہوتے ہیں؛ حسن میں اظہار کو دخل ضرور ہے لیکن شخصیت کے ایک حصے یا ایک پہلو کے اظہار کو نہیں ، حسن تو پوری کی پوری شخصیت کے اظہار کا متقاضی ہے ۔

اقبال نے ہمیں غیر فانی شاعری بخشی ہے مگر میرا جی چاہتا ہے کہ یہی بات میں ان کے نظریۂ حسن کے بارے میں بھی کہہ سکتا ۔ اگر حسن صرف حیات ایغو کے اظہار ہی کا نام ہے اور اقبال کے قول کے مطابق ہر شے میں حیات جلوہ افروز ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ تمام اشیاء مختلف درجات میں حسین نظر نہیں آتیں ؟ کیا وجہ ہے کہ مردوں کے لیے عام طور پر عورتوں میں جاذبیت ہوتی ہے اور عورتوں کے لیے مردوں میں ؟ چاند کہ اک سر زمین بے نفس ہے ' کیوں حسین لگتا ہے ؟ اس بات کا کیا باعث ہے کہ چاندنی اور قوس قزح تو خوبصورت ہوں اور برق رو سے جو صدمہ پہنچے اس میں وہ خوبصورتی مفقود ہو جب کہ توانائی ایک ہی ہے ؟ مور کے پر کیوں بھلے لگتے ہیں اور اس کی ٹانگیں کیوں بدنما ، سوتے ہوئے بچے کے مقابلے میں قاتل بوقت قتل کیوں اچھا نہیں لگتا ؟ کیا وجہ ہے کہ تتلی تو مری ہوئی بھی خوش نما ہو لیکن حملہ آور بھینس یا سور یا گدھا اس حسن سے عاری نظر آئیں اور پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ روحیتی اقبال کی نظم " فرمان

خدا " بھی خوبصورت ھو اور غالب کے یہ قنوطی اشعار بھی اس سے کچھ کم پایہ نہ ھوں ؟

کوئی امید بر نہیں آتی
کوئی صورت نظر نہیں آتی

موت کا ایک دن معین ہے
نیند کیوں رات بھر نہیں آتی

آگے آتی تھی حال دل پہ ہنسی
اب کسی بات پر نہیں آتی

اور پھر مصحفی کے اس قسم کے شعر بھی :

شام ھی سے بجھا سا رھتا ہے
دل ہے گویا چراغ مفلس کا

مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ اقبال کا روحیتی نظریہ ان سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے اور حسن کے بارے میں ھر لحاظ سے ایک مکمل نظریہ ان کا جواب دیے بغیر نہیں رہ سکتا ۔

میرا خیال یہ ہے کہ موضوعیت ، معروضیت کے بغیر نا مکمل ہے اور معروضیت ، موضوعیت کے بغیر ناکافی ۔ دنیائے ظاھری کی بعض خصائص اس بات کے لیے لازمی معلوم ھوتی ھیں کہ کوئی معروض ھمیں خوبصورت نظر آئے اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ھماری شخصیت مکمل طور پر ان پر عمل پذیر نہ ھو اور ھمارے تمام ھیجانات ، تصورات ، تصاویر خیال اور احساسات کو اپنے رنگ میں نہ رنگ دے ، جگر کے قول کے مطابق :

حسن کے ھر جمال میں پنہاں
میری رعنائیٔ خیال بھی ہے

معروضات اپنی بعض خصائص کی بنا پر ہمارے ذہن میں جذبات، خواہشات، تصورات اور تصاویر خیال کو تحریک دیتی ہیں اور جب یہ ہمارے حسی تجربے میں گھل مل جاتے ہیں تو وہ معروضات ہمیں حسین لگتی ہیں۔ جنسی خواہش کی مانند نہ تو محض ایک خواہش یا فعلیت تخیل یا تعصب کی مانند کوئی ایک جبلی ہیجان اور نہ پورے کا پورا مجموعۂ جذبات، ہمارے حسی تجربے کا جزو بن کر معروضات کو ہماری نگاہوں میں حسین بناتا ہے؛ اصل میں بوقت شہود ہماری پوری کی پوری شخصیت حرکت میں آ جاتی ہے۔ دوسری طرف محض ایک معروضی خصوصیت ہی، آسے داخلی قوت زیست کہ لیجیے، جوش حیات کہ لیجیے یا محبت کا نام دے لیجیے، کسی معروض کو حسین نہیں بناتی، معروض میں کچھ دوسری خصوصیات کا ہونا بھی لازم ہے اور ان تمام خصوصیات کے لیے ذہن شاہد کے کڑھاؤ سے نکلنا بھی ضروری ہے قبل اس کے کہ وہ معروض خوبصورت یا بد صورت بن سکے اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ کسی معروض کو حسین بنانا محض داخلی قوت حیات ہی کی کرشمہ سازی ہے تو بھی میں اصغر کی ہم نوائی میں کہوں گا:

حسن کا رنگ بھی ہے ذوق نظر کا محتاج

اس مقام پر میں چاہتا ہوں کہ اپنی ایک اور تصنیف میں سے چند ایک پیرے یہاں بطور حوالہ پیش کروں:

"اشیائے ظاہری کا حسن نہ تو مطلقاً معروضی ہے اور نہ محض موضوعی یہ ایک ایسی تالیف یا تعمیر کا نتیجہ ہوتا ہے جو بعض مخصوص معروضات اور ایک خاص کیفیت میں کسی موضوع کے مابین تعلق سے پیدا ہوتی ہے۔ معروض کے لیے ضروری ہے کہ بجائے خود اس میں، وحدت، تناسب، موزونیت، جنسی اور طبقاتی علامات وغیرہ

میں سے ایک یا ایک سے زیادہ خصوصیات کا حامل ہو اور موضوع میں اور باتوں کے علاوہ، تشویقات و ہیجانات کا ایک حرکی توازن موجود ہو۔ حسن کی ابتدائی حالتوں میں تاثر بڑی حد تک کارفرما ہوتا ہے لیکن جب حسن اپنی مؤلف حالت میں پہنچتا ہے تو وہاں اظہار کرشمہ کار ہوتا ہے۔ اگر کانٹ کے الفاظ میں اشیائے محض کو مظاہر کہا جائے تو پھر ان جمالیاتی حقائق کو معروضی اور موضوعی مظاہر کے اتحاد کا نتیجہ کہنا چاہیے اور حسن ان کی ایک مخصوص صفت کا نام ہے۔ معروض میں جو وحدت، تناسب، موزونیت اور اسی قسم کی دوسری خصوصیات میں سے جو جبلتوں کو اپنی جانب جذب کر سکیں، ایک یا ایک سے زیادہ خصائص کا حامل ہو اور موضوع میں جس کے ہیجانات ایک خاص حرکی توازن کی حالت میں ہوں، اس اتحاد کا رونما ہونا اس بات کے لیے ضروری ہے کہ حسن عالم وجود میں آ سکے۔ اس نقطۂ نظر سے اگر کسی معروض میں مختلف علاقوں اور نسبتوں کے مابین ایک تناسب کی بجائے، وحدت کا فقدان ہو یا اس میں بدنظمی موجود ہو یا زیادہ بڑا یا چھوٹا ہونے کی بنا پر آسانی سے حیطۂ ادراک میں نہ آ سکے، اس سے اہمل اور بے جوڑ ہیجانات کو تحریک ہو اور ناگوار احساسات رونما ہوں تو ہمیں بد صورتی کا تجربہ ہوتا ہے۔

"میں علم انسانی کو خیر قرار دیتا ہوں اور حسن کو اس کے عوارض میں سے شمار کرتا ہوں۔ ہمارا علم کامل طور پر قائم بالذات نہیں جیسے خیر کامل یا حسن کامل کہا جاتا ہے بلکہ علم اضافی ہے اور اسے اضافی خیر یا اضافی حسن کہنا چاہیے"۔

"مگر محدود ہوتے ہوئے بھی ہمیں ایک مطلق قائم بالذات، موجود بالذات اور کامل حقیقت کا مبہم سا تصور ضرور ہے؛ یہ حقیقت ایک

ایسی فرد ہے جو تمام افراد کو اپنے احاطہ میں لیے ہوئے ہے ، ایک ایسا کلیہ جس میں تمام کلیات آ جاتے ہیں ، ایک ایسی قدر جو تمام اقدار کو محیط ہے ، مطلق ہے ، بذات خود علم کامل ، خیر کامل اور حسن کامل ہے ۔ اس تصور کے ماوراء نہ تو ہمارے فکر کی رسائی ہے اور نہ تخیل کی پرواز ، یہی ہمارے ارادے کا اعلیٰ ترین نصب‌العین ہے اور اسی کے شہود سے ہمارے احساسات کو تسکین کامل حاصل ہوتی ہے ۔

''اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارے ہاں ایک مخالف وجود کا تصور بھی موجود ہے جو جہالت محض ، نری بے ربطی ، سرتاپا شر اور محض بد صورتی ہے مگر یہ بات ہمارے ذہنوں کے لیے تکلیف دہ اور گھناؤنی ہے کہ اس قسم کی کوئی ہستی واقعی موجود ہو ۔

''صفائے ذہنی اور ربط کہ عقل کے معیار ہیں ، تسکین کہ جذبات کی کسوٹی ہے ، ہماری تمام آرزوئیں جن سے ارادہ عبارت ہوتا ہے یہ تمام باتیں کہ ہماری روح کی تصدیق ہیں مل جل کر بھی اس امر کی دلیل نہیں کہ ہمارے پاس علم ہے (کیونکہ محدود مقید شے بے پایاں اور لامتناھی کی خبر نہیں لا سکتی) لیکن ان سے صرف ایک شے حاصل ہوتی ہے اور وہ یہ ایمان ہے کہ ایسی ہستی ہے ضرور جو حدود زمان و مکان سے ماورا ہے ، مطلق ہے ، کمال علم ہے ، کمال حسن ہے اور کمال خیر ہے ۔ اسی بات سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ انسانی موضوع اسی حقیقت لامتناھی کا ایک حصہ ہے ، وہ اسی میں مدغم ہے اور اس سے الگ کچھ نہیں اور اس اعتبار سے اس وسیع دائرے میں موضوع اور معروض محدود ایغو اور غیر ایغو میں امتیاز کا سوال پیدا کرنا درست نہیں اور اس محیط کل وحدت کے دائرے سے باہر کوئی شے نہیں جسے ایسا موضوع قرار دیا جائے جو اس وحدت کا ادراک کر سکے ۔ اس لیے حسن ظاھری تو معروضی بھی ہے اور موضوعی بھی لیکن جہاں تک حسن

مطلق کا تعلق ہے جس کے بارے میں ہم پابند زمان و مکان لوگوں کو علم نہیں مگر جس پر ایمان لانا ہمارے لیے لازم ہے ، یہ نہ تو معروضی ہو سکتا ہے اور نہ موضوعی ، یہ وحدت ہمہ گیر اور محیط کل ہے جس میں تمام معروضات اور موضوعات اور تمام اقدار اس میں مدغم ہو جاتی ہے ۔

'' عشق و محبت ، امید ، احساس ، تخیل ، عقل سب کے سب ہم آہنگ ہو کر ہمیں ایسے یقین اور ایسے کشف سے آشنا کرتے ہیں جو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ حقیقت جس میں شہود و شاہد و مشہود ایک ہو جاتے ہیں ، ایک حرکی قوت ہے جو ہمارے اندر ہر دم متغیر اور ہر لحظہ نمو پذیر سلسلۂ مظاہر کو جنم دیتی ہے جسے عالم اجسام کہتے ہیں اور بعض اوقات ہم میں ایسے جذبات کو بیدار کر دیتی ہے جو ایک خاص قسم کے ماحول میں رنگے جاتے ہیں اور اس طرح '' ناظر و منظر و منظور '' پر محیط ہو جاتے ہیں جس کے نتیجے میں شہود اور تخلیق فن کے لمحات میں مختلف مناظر و مظاہر مذکور اور انسان ہم آہنگ ہو جاتے ہیں ۔ انہیں ارفع لمحات میں ہم کہ اس حقیقت کے اجزاء ہیں ، محسوس کرتے ہیں کہ ہم اس کل کے وصل سے بہرہ یاب ہو چکے ہیں ''۔

اپنے پختگی کے زمانے میں اقبال نے ہمیں حقیقت کا صحیح رخ دکھایا اور ہمارے تمام تجربات و احوال کی اصل سے آشنا کرایا ؛ حقیقت اولیٰ ایک مختار حرکی اور تخلیقی ایغو ہے اور ہر محدود ایغو بھی خواہ وہ نامی ہو یا غیر نامی ، مختار حرکی اور تخلیقی قوت ہے جو اپنی ترقی کی ایک خاص منزل ہے ، معروض جو مشہود ہے اور موضوع جو شاہد ہے دونو کے دونو احساسی طور پر مختار اور حرکی ایغو قوتیں ہیں — جو کچھ موضوع بحالت شہود تخلیق کرتا ہے یا معروض جو کچھ اپنی

داخلی ہیجانات کے اظہار میں منصۂ شہود پر لاتا ہے یا جو کچھ ان دونو کے تعامل سے وجود میں آتا ہے یا پھر وہی حقیقت اعلیٰ جو اس امتیاز شاہد و مشہود سے ماوراء ہے جو کچھ بھی لباس وجود میں ظاہر کرتی ہے یہ سب کی سب چیزیں بالآخر اسی ایک مختار حرکی قوت یا ان قوتوں کے باہمی تعامل کی صورت اظہار ہی ہیں ۔ یہاں تک سب لوگوں کو اقبال کا ہم نوا ہونا چاہیے خواہ وہ موضوعیت کے قائل ہوں یا معروضیت کے یا میری مانند دونو کے لیکن یہ توضیح پوری کی پوری حقیقت اور ہر تجربے پر حاوی ہے خاص طور پر حسن زیر بحث نہیں آتا ۔ اس دنیا میں حسن کی نمود کے مسئلے پر مزید تجزیے کی ضرورت ہے اور یہ کام اقبال اپنے جانشینوں کے لیے چھوڑ گئے ہیں ۔

آخر میں ، میں ایک غلط فہمی کا ازالہ کرنا چاہتا ہوں جس کے پیدا ہونے کا امکان ہے ۔ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال شعر کہ رہے تھے، حسن کے متعلق نظریہ سازی میں مصروف نہ تھے ۔ یہ بات بالکل درست ہے اور حسن کے بارے میں وہ تمام نظریات جن کو ان کی ذہنی ارتقاء کے مختلف مرحلوں پر ان سے منسوب کیا گیا ہے ، ان کے ہاں فلسفیانہ نظریات کی حیثیت سے کہیں نہیں ملتے ، یہ سب کے سب ان کے کلام میں مضمر ہیں اور میں نے انہیں یک جا کیا ہے ۔ وہ بنیادی طور پر تخلیق حسن میں مصروف تھے ، جمالیات پر کوئی مقالہ نہیں لکھ رہے تھے اور جو کام انہوں نے اپنے ذمے لیا تھا ، اس میں انہیں بے مثال کامیابی حاصل ہوئی ۔ ان تمام باتوں کے باوجود یہ بڑی گمراہ کن اور اقبال کے لیے اہانت آمیز بات ہو گی کہ کہا جائے کہ اقبال کے ہاں کوئی نظریۂ حسن تھا ہی نہیں جس کی بنیاد پر وہ عظیم الشان عمارت کھڑی ہوئی جس کی تعمیر میں ان کی طباعی کار فرما تھی ، یہ بات ہمیشہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ وہ محض شاعر نہ تھے بلکہ فلسفی شاعر تھے ۔

دوسرا باب

اقبال کا نظریۂ فن

میاں محمد شریف

مترجمہ

سجاد رضوی

جمال کے بارے میں وہ تمام نظریات جن کا اقبال کے ذہنی ارتقا کے سلسلے میں پہلے باب میں ذکر ہو چکا ہے ، وہ ان کے ہاں کسی جگہ بھی فلسفیانہ اصول و عقاید کی حیثیت میں موجود نہیں بلکہ ان کے کلام میں جابجا منتشر و مضمر ہیں اور انہیں مطالعے کی غرض سے یکجا کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے لیکن تصورات فن کا یہ حال نہیں۔ جمالیات کے اس پہلو پر اقبال نے بڑی واضح باتیں کی ہیں ، چند دوسرے مفروضات پر انتقاد کے سلسلے میں انھوں نے فن کے بارے میں بعض مخصوص خیالات کا اظہار کیا ہے اور مختلف فنون پر انفرادی طور سے مثبت انداز میں تبصرہ کیا ہے۔

فن کے بارے میں اقبال کے تصورات کی بنیاد کس چیز پر ہے ؟

اس سوال کا تعلق ایک اسی قسم کے دوسرے سوال سے ہے اور وہ یہ ہے کہ اقبال کی شخصیت کی ترکیب کن عناصر کی مرہون منت ہے کیونکہ فرد کی شخصیت اور ایک مخصوص ماحول میں اس کے تجربات ہی اس کے فن کی صورت اختیار کرتے ہیں ؟ انیسویں صدی کے نصف آخر میں ٹین (Taine) کا فن کے متعلق یہ نظریہ تھا کہ وہ صرف ماحول کی پیداوار ہے ، اس کے علاوہ کچھ نہیں ، جس طرح ایک پودے کو پھلنے پھولنے کے لیے ایک خاص آب و ہوا اور مٹی درکار ہوتی ہے اسی طرح ایک نظم کو معرض تخلیق میں آنے کے لیے ایک مخصوص سماجی آب و رنگ کی ضرورت پیش آتی ہے ۔ مارکسی نقاد اس سماجی آب و رنگ کی حدود اور بھی متعین کر دیتے ہیں جب وہ یہ کہتے ہیں کہ تاریخ میں فعال عوامل صرف اقتصادی قوتیں ہیں اور فن کار محض اپنے طبقے اور زمانے کی عکاسی کرتا ہے ۔ عین ممکن ہے کہ بعض لوگوں کو یہ انتہا پسند اور تنگ نظر علاقیت گوارا نہ ہو جس کی وجہ یہ ہو کہ اس کو قبول کرنے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ ہم ان جغرافیائی ، حیاتیاتی اور نفسیاتی عوامل کو بالکل نظر انداز کر دیں جو شخصیت کی تعمیر میں اقتصادی عوامل کے ساتھ ساتھ کار فرما ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ تمام ذہن بالخصوص فن کاروں کے نسبتاً زیادہ حساس ذہن مثبت طور پر یا منفی انداز میں بہر حال اپنے معاشرے سے اثر قبول کرتے ہیں ، فن کار کی تخلیقات آن تاثرات کا اظہار ہوتی ہیں جو وہ اپنے سماجی ماحول سے قبول کرتا ہے اور یہ اظہار ایسا ہوتا ہے کہ ان تمام سماجی اثرات کو تراش خراش کے بعد اپنے اندر سمو لیتا ہے ۔ اقبال کی شاعری اور فن کار کے متعلق اس کا نقطۂ نظر تمام تر ان سماجی حالات کا مرہون منت ہے جو اس کے حین حیات موجود تھے ، اس کا ادب ایک ایسے معاشرے کا ادب ہے جو اپنے

دور انحطاط سے ابھر رہا ہو ۔ ایک معاشرے کا دور انحطاط اس کی سماجی زندگی کے تنزل کا دور ہوتا ہے جس کے بعد ایک نئی زندگی ابھرنا شروع ہوتی ہے بشرطیکہ تب و تاب حیات بالکل ہی ختم نہ ہو چکی ہو۔ اس دور میں پیدا ہونے والا فن کار اپنے اندر ایک طوفانی قوت رکھتا ہے جو بیک وقت تخریب و تعمیر کی حامل ہوتی ہے ، لا اس کے تخریبی پہلو کا آئینہ دار ہے اور الا اس کے تعمیری پہلو کا عکاس :

شان خلیل ہوتی ہے اس کے کلام سے عیاں
کرتی ہے اس کی قوم جب اپنا شعار آذری

یہ بات اقبال کے فن اور تصور فن دونوں پر صادق آتی ہے اور یہ دونوں اس کی شخصیت کی آئینہ داری کرتے ہیں ۔ اپنے معاشرے کے خلاف اقبال کا رد عمل ایک بغاوت کی نوعیت رکھتا ہے اور اس زوال پسندی اور غلامانہ ذہنیت کے خلاف برسر پیکار ہے جو غیر ملکی حکومت کا ناگزیر نتیجہ تھی ۔ اس بنا پر اس رد عمل کے پس منظر میں ان اقدار سے ایک جذباتی لگن کارفرما نظر آتی ہے جن کا تعلق ان کے معاشرے کے ایام گذشتہ سے ہے یا جن کی جھلک اقبال کی نگاہیں مستقبل کے آئینے میں دیکھتی ہیں ۔ اگر کسی وقت اقبال رجعت پسند نظر آتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے ماضی میں بعض ابدی اقدار کی چکا چوند دیکھتے ہیں اور ان کی خواہش ہے کہ ان کی ملت ان اقدار کو پہچانے اور ان کے حصول کے لیے کوشاں ہو جن کی طرف سے حالت انحطاط میں اس کی آنکھیں بند ہو چکی ہیں ۔ یہ بات درست ہے کہ ماضی میں بے شمار ایسی باتیں بھی ہیں جو محض فرسودہ اور بے کار ہوتی ہیں اور جنھیں ترک کرنا ہی بہتر ہے لیکن اس کے باوصف اس خاکستر میں بعض ایسی چنگاریاں بھی ہوتی ہیں جن سے بے رخی اور بے اعتنائی برتنا اس

وقت تک ممکن نہیں جب تک ملت پیہم تنزل کا شکار ہونا گوارا نہ کرے۔ جب اقبال ایک انقلابی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں تو اس کی توجیہ بھی اس بات میں تلاش کی جا سکتی ہے کہ اقبال کو آئینۂ فردا میں بعض نئے امکانات عکس پذیر نظر آتے ہیں، ماضی اور مستقبل کے متعلق یہی نقطۂ نظر اقبال کی شاعری کا خاصہ اور اقبال کا تصور فن بھی اسی سانچے میں ڈھلا ہے۔

فن کے اکثر و بیشتر نقاد فن کو مقصدی قرار دیتے ہیں لیکن انیسویں صدی کے اوائل میں فرانس نے اس مقصدیت کے خلاف ایک شدید تحریک کو جنم دیا جس کے سربراہ فلوبئیر (Flaubert)، گوتی اے (Gautier) اور بودلئیر (Baudelair) تھے۔ اس تحریک کو روس میں پشکن نے سہارا دیا اور انگلستان میں والٹر پیٹر (Walter Peter)، اسکر وائلڈ (Oscar Wilde) اور امریکی ادیب اڈگر ایلن پو (Edgar Ellen Poe) نے اسے پروان چڑھایا۔ در اصل ان تمام لوگوں تک یہ تحریک رومانیت کے ورثے کے طور پر پہنچی، اس رومانیت کے جراثیم فرید رخ شلیگل (Fred Rich Schlegal) اور ہائنرخ ہائنے (Heinrich Heine) کے ہاں ملتے ہیں جو ادب میں آزاد روش کے قائل تھے۔ 'فن برائے فن' اس تحریک کا نعرہ تھا، اس سے مراد یہ تھی کہ حسن فن کا خاصہ ہے، حسن بذاتہ ایک ایسی قدر ہے جو مطلق بھی ہے اور ہر قدر سے اعلیٰ اور برتر بھی، باقی تمام اقدار مثلاً صداقت یا خیر یا تو حسن کے ماتحت ہیں یا بالکل غیر متعلق۔ اسی قدر اعلیٰ کی بنا پر فن کا وجود بذاتہ مقصود بن جاتا ہے، زندگی کی وسعتوں میں اس کی اپنی حدود ہیں اور اپنے مقام پر آزاد اور مکمل ہے، نہ اس کی کوئی منزل مقصود ہے اور نہ یہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے، اس کا کام صرف اس قدر ہے کہ فن کار کو حسن محض کے ادراک سے

هم کنار کرے اور کیفیت اهتزاز سے دو چار۔ یه مقصد خود فن هی
میں داخل هے اور اس وقت حاصل هوجاتا هے جب فن تخلیق پذیر هو۔
فن کی اپنی قدر کے علاوہ کسی اور مقصد مثلاً اخلاق، تعلیم، روپیه
پیسه یا شہرت وغیرہ کا اس کے متعلق گردانتا دراصل اس کی اپنی قدر
کی نفی هے، یه مقاصد فن کی قدر و قیمت گرا دیتے هیں، اس میں اضافے کا
تو سوال هی پیدا نہیں هوتا۔ گوتیر (Gautier) کا قول هے که ''هم
فن کی آزادی کے قائل هیں۔ همارے نزدیک فن بذات خود ایک مقصد
هے نه که کسی مقصد کے حصول کا ذریعه۔ وہ فن کار جو فن کی بجائے
کسی اور مقصد کی تلاش میں سرگرداں هو فن کار هی نہیں''۔ ایک اور
جگه اس نے کہا هے ''جب کوئی شے مفید بن جاتی هے تو حسین
نہیں رهتی''۔ آسکروائلڈ (Oscar Wilde) کے نزدیک ''تخلیق کی اولین
شرط یه هے که نقاد اس بات کو خوب جان لے که فن اور اخلاق کی
حدود ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ هیں''۔

یہاں سوال پیدا هوتا هے که اگر حسن هی فن کا خاصه هے تو
فطرت کے بارے میں کیا کیا جائے گا، کیا یه بیابان و کہسار و باغ
و راغ حسین نہیں؟ فن برائے فن کے علمبردار حسن فطرت کے قائل نہیں
اور ان کے خیال میں یه تو نہایت ادنیٰ درجے کی شے هے۔ فلوبئیر حقیقت
کو خاطر هی میں نہیں لاتا، ایلپس کی بلندیوں اور اس کے پرشکوہ و پرجمال
مناظر میں اس کے لیے کوئی دلکشی نہیں، بودلئیر (Baudelare)
کے خیال میں مناظر فطرت کی رنگینیاں یکسانیت اور تھکا دینے والی کیفیت
کی حامل هیں؛ چونکه فن کا تعلق حسن کی اعلیٰ ترین اور مطلق قدر سے
هے اس لیے وہ اسے فلسفے اور مذهب کی جگه دیتے هیں۔ عمرانیاتی حیثیت
سے 'فن برائے فن' کی تحریک دراصل ایک ایسی انتہا پسندانه انفرادیت
کی تحریک تھی جو اس دور انحطاط کا نتیجه تھی جس نے ایام ماضی کی

تمام جمالیاتی اقدار کو تہس نہس کر دیا ۔

یہاں ایک بات ان لوگوں کے حق میں ہے اور وہ یہ کہ ان کے نزدیک حسن فن کے کسی شعبے سے متعلق نہیں ۔ اس سے ملتی جلتی ایک اور تحریک کوئی پچاس برس قبل ایک ماہر نفسیات جوهن فریدرخ هر برٹ (John Friedrech Herbert) اور اس کے مقلدین نے شروع کی تھی جسے بعد ازاں هنسلک (Hanslich) اور فیلڈر نے اپنایا اور ہمارے اپنے زمانے میں کلائیوبیل (CliveBell) اور روجر فرائی (Rogerfry) اس کے داعیوں میں شمار ہوتے ہیں ۔ یہ لوگ فن میں اجزاء اور ان کی نسبتوں میں امتیاز کرتے ہیں ؛ یہ امتیاز ایک طرف تو فن کے مافیہ ، اس کی ہیئت ، کہانی ، کردار ، مناظر ، جذبات و احساسات ، صور خیالی (Images) اور معانی پر مشتمل ہے اور دوسری طرف زبان ، اوزان ، قوافی ، آہنگ اور اسلوب کے فرق پر مبنی ہے ؛ ان کے نزدیک مافیہ کسی جمالیاتی قدر کا حامل نہیں ہوتا یہ تو محض اتفاقی حیثیت رکھتا ہے اور فنی اثر کو وجود عطا کرنے کا ذریعہ ہے ۔ ان کے خیال میں اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ بات کہی کیسے گئی ، باقی رہی یہ بات کہ کیا کہا گیا تو یہ ان کے نزدیک کوئی اہم شے نہیں ؛ جو بات آپ کہتے ہیں وہ اچھی ہو یا بری ، سچ ہو یا جھوٹ ، صحیح ہو یا نا درست ، فن کی قدر و قیمت پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہوتی کیوں کہ اس کا انحصار تو اس ہیئت سے ہے جس میں فن کو وجود ملا ہے اور تمام جمالیاتی خصائص اس سے وابستہ ہیں ۔ اس صورت میں فن برائے فن کا کلیہ ، ہیئت برائے ہیئت ، کی شکل اختیار کر لیتا ہے ۔ ان ہیئت پرستوں کے نزدیک حسن اجزاء میں نہیں ہوتا بلکہ ان اجزا کی باہمی تشکیل میں مثلاً کوئی راگنی اپنی سرتیوں کی بنا پر حسین نہیں کہلاتی بلکہ اس کے حسن کا راز اس متناسب امتزاج

میں مضمر ہے جس میں ان کو ترتیب دیا گیا ہو ۔ اب بات یہاں پہنچی کہ فنی ذوق ، اجزاء کی ترکیب سے وجود میں آنے والے تناسبات کے مکمل ادراک کا نام ہے ۔ تجرباتی نفسیات کے یہ ماہرین بلاشبہ چند ایسے تناسبات دریافت کرنے میں کامیاب ہوگئے جو جمالیاتی حظ کے حامل ہوں : اڈولف زائیزنگ (Odolf Zeising) نے ایک ہندسی شکل کی ایسی تقسیم دریافت کی جس میں اجزاء منقسمہ کا باہمی تناست ۳ : ۵ تھا جسے اس نے قسمت طلائی (Golden Section) کا نام دیا ۔ زمرمن (Zimnerman) نے کوشش کی کہ وہ ایک نظم میں تصورات اور صور خیال میں ایسی باہمی نسبتیں اور تناسبات معلوم کرے جن میں حظ آفرینی موجود ہو ۔ ولہلم انگیر (Wilhelmunger) نے رنگوں کے چند اسی قسم کے تناسبات کا پتہ چلایا ۔ لیکن ان تمام کامیابیوں کے باوجود جمالیاتی تجربے کے تمام پہلوؤں کی صورتی نقطۂ نظر سے تشریح کرنے کی مساعی بحیثیت مجموعی ناکام رہیں ، اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ ان لوگوں نے اس مسئلے کا حل تلاش کرتے ہوئے مافیہ کو بالکل نظر انداز کر دیا جس میں رنگ ، صوت ، تصورات ، صور خیال ، جذبات و احساسات سبھی کچھ شامل ہے ، انھوں نے اس طرف توجہ نہیں دی کہ ایک فن پارہ اپنے مقام پر ناقابل تقسیم اور منظم کل کی حیثیت رکھتا ہے جس کی جمالیاتی قدر و قیمت کو ایک جزو سے منسوب نہیں کیا جا سکتا ۔ اے ۔ سی ۔ بریڈلے کا خیال ہے کہ جب ہم کسی نظم کو پڑھ کر اس سے لطف اندوز ہو رہے ہوتے ہیں تو اس وقت موضوع اور ہیئت الگ الگ حیثیت سے ہمارے سامنے نہیں ہوتے ، موضوع اور ہیئت میں فرق کرنا درست تو ہے لیکن جمالیاتی قدر و قیمت کے تعین کے وقت یہ فرق بالکل بے معنی ہے ، نظم کی جمالیاتی خصائص پوری نظم سے متعلق

ہوتی ہیں نہ کہ اس کے کسی جزو سے -" شعر کا مقصد ، اس کا موضوع اور ہیئت اس طرح آپس میں فنی طور پر گھلے ملے ہوتے ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو جدا کر کے دیکھنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک باقی اجزاء پر اس کی زد نہ پڑے اور یہی حال ہر فن پارے کا ہے"۔

اس لحاظ سے فن برائے فن کی تحریک میں تو یہ خامی تھی کہ اس میں فن کو زندگی میں سب سے بالا و برتر مقام دیا گیا اور اس طرح اس کی حدود بے حد پھیلا دی گئیں اور صورتیت کی تحریک میں نقص واقع ہوا کہ اس کے داعیوں نے مافیہ فن کو بالکل نظر انداز کر کے تمام جمالیاتی قدر و قیمت ہیئت سے متعلق کر دی ۔

جب اقبال کی شاعری کا آغاز ہوا تو یہ دونوں تحریکیں عالم شباب پر تھیں لیکن اول الذکر کے اثرات ان کے ہاں نہیں ملتے ۔ غالباً اس کی بڑی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس تحریک کا زیادہ تر تعلق یورپی ممالک سے تھا اور اقبال نے یورپی زبانوں کے ادب کا غائر مطالعہ نہیں کیا تھا، اس کے علاوہ انگریزی ادیبوں کی تحریریں ہندوستان تک پہنچنے نہیں پاتی تھیں ۔ (آخر ایک ایسی تحریک جس کا مقصد فن کو غیر اثرات سے آزادی دلانا ہو ایک غلام قوم میں کیوں کر پہنچ سکتی جبکہ ہمارے کالجوں میں اس زمانے میں انگریزی ادبیات کے تمام استاد انگریز تھے ؟) جب اقبال نے جمالیاتی مسائل کے بارے میں سوچ بچار شروع کی تو فن برائے فن کی تحریک کا زور ختم ہو چکا تھا اس لیے انہوں نے اس طرف توجہ دینا مناسب نہ سمجھا ۔ ویسے بھی اگر اقبال نے اس تحریک کی طرف رجوع کیا بھی ہوتا تو یقیناً وہ اس کی مخالفت کرتے کیونکہ اقبال ایک مقصدی ادیب ہیں اور مقصدیت منطقی طور پر اس تحریک کے متضاد ہے ۔" ہیئت برائے ہیئت " کی تحریک کی مخالفت اقبال کے ہاں بڑی واضح ہے وہ مافیہ پر بہت زور دیتے ہیں جبکہ صورتیت کے حامیوں

کے ہاں اس کی طرف بالکل دھیان نہیں دیا جاتا ۔ مثال کے طور پر اقبال کے نزدیک ایسی موسیقی جس میں خیالات ، احساسات و جذبات اور قوت ارادی کی کارفرمائی موجود نہ ہو آتش افسردہ ہے :

نغمہ می باید جنوں پروردۂ
آتشی در خون دل حل کردۂ

نغمہ گر معنی نہ دارد مردہ است
سوز او از آتش افسردہ ایست

اور یہ شعر دیکھیے :

سوز سخن ز نالۂ مستانۂ دل است
ایں شمع را فروغ ز پروانہ دل است

یا

آیا کہاں سے نغمۂ نے میں سرور مے
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے

نقش ہیں سب نا تمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر

ان اشعار میں اقبال نے دراصل اسی طرح فن میں جذبات و احساسات کی اہمیت پر زور دیا ہے جس طرح غالب کا اس شعر میں مقصود ہے :

حسن فروغ شمع سخن دور ہے اسد
پہلے دل گداختہ پیدا کرے کوئی

اپنے عام نظریۂ حیات کی مطابقت میں اقبال آرزو کو فنی اثر کی جان قرار دیتے ہیں چونکہ ان کے نزدیک آرزو ہی مافیہ فن کا منبع ہے اور جذبات و احساسات افکار و غایات اسی آرزو کے مرہون منت ہیں ۔

جانِ ما را لذت اندر جستجو است
شعر را سوز از مقامِ آرزو است

فن کے نظریات میں قدیم ترین نظریہ وہ ہے جسے نظریۂ محاکات (Teory of Imitation) کہتے ہیں، افلاطون اور ارسطو دونوں اس نظریے کے حامی تھے۔ جب افلاطون فن کی مذمت کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فن جن اشیائے خارجی کی ہمسری کرنا چاہتا ہے اور نقل اتارتا ہے اُن کا وجود بذات خود فریب نظر ہے اور اصل حقیقت سے اسی قدر دور ہے جس طرح سایہ اصل شے سے، وہ ان شعراء کا ذکر بڑے حقارت آمیز لہجے میں کرتا ہے جن کے غلط بیانات نے نوجوانوں کے ذہنوں پر گمراہ کن اثرات مرتب کیے ہیں، وہ ڈرامے کو اس لیے قابل مذمت گردانتا ہے کہ ڈرامے میں انھیں محاکات کے ذریعے انسانوں کے جذباتی رجحانات کی آگ کو ہوا دی جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان کو اپنا زیر نگیں کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ارسطو کے نزدیک فن اس لیے قابل قدر ہے کہ تخلیقات خداوندی کے نمونے پر انسانی تخلیق کا نام ہے کیونکہ فن کلیات علمی (Universals) سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور خدا ان کلیات میں سب سے اعلیٰ اور برتر ہے، یہ نقوش فطرت کے نمونے تیار کرتا ہے اور خدا ان نقوش کے لیے علت علل ہے۔ ارسطو فن کی قدردانی کا اس لیے بھی قائل ہے کہ اس میں زندگی کے المیاتی اور طربیاتی پہلوؤں کی محاکات (Imitation) کے ذریعے جذبات کی آگ کو ہوا دی جاتی ہے اور اس طرح سے وافر جذبات کا انخلاء واقع ہوتا ہے اور ان پر قابو پانا آسان ہو جاتا ہے۔

بعض خاص قسم کے شعراء کو گردن زدنی قرار دینے میں اقبال افلاطون کے ہمنوا ہیں اور اس تعزیر کی وجہ بھی تقریباً وہی ہے جو

افلاطون نے بیان کی ہے ۔ اپنی نظم " تیاتر " میں اقبال نے ڈرامے کی اس لیے مخالفت کی ہے کہ اس سے ہماری اپنی خودی کی نفی ہوتی ہے ، خودی ہی دراصل مرکز حیات ہے اور اس کی عدم موجودگی میں فن میں کچھ بھی باقی نہیں رهتا :

حریم تیرا ، خودی غیر کی ، معاذ اللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات

یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہا نہ تو ، تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات

اقبال ارسطو کی بھی همنوائی کرتے هیں اور اس بنا پر کہ ارسطو شعر کو اس لیے قابل توصیف گردانتا ہے کہ اس میں انسان کی تخلیقی قوت کار فرما هوتی ہے جو صفات خدا وندی میں سے ایک صفت ہے لیکن افلاطون اور ارسطو دونوں کے برخلاف اقبال کے نزدیک فن محض محاکات (Imitation) نہیں ۔ اگرچہ ایک رومانی شاعر کی حیثیت سے وہ فطرت کے گن گاتے هیں لیکن فطرت کی نقل آتارنا بھی اقبال کے نزدیک فن میں شمار نہیں هو سکتا کیوں کہ فن کار کا اصل کام تخلیق ہے اور ظاهر ہے کہ تخلیق اور محاکات میں بہت فرق ہے ۔ مرقع چغتائی کے پیش لفظ میں اقبال واضح الفاظ میں کہ گئے هیں " زندگی اور صحت اس میں ہے کہ 'جو هونا چاهیے ' اس کے حصول کے مد نظر 'جو ہے ' اس کا مقابلہ کیا جائے " وہ فن کو فطرت کی غلامی سے آزاد کرانے کے لیے بیتاب نظر آتے هیں :

فطرت کی غلامی سے کر آزاد هنر کو
صیاد هیں مردان هنرمند کو نخچیر ؟

اقبال اس بات پر زور دیتے هیں کہ فن کار کا کام فطرت سے هم آهنگ

ہوتا نہیں ، اس قسم کا فن کار فطرت کی دریوزہ گری کرتا ہے ، اس کا کام تو یہ ہے کہ گیسوئے فطرت کو سنوارے اور اس سے ایک دنیائے نو کی تعمیر کرے اور اس طرح اپنے وجود کے راز ہائے درون پردہ کو بے نقاب کرے :

غزل آں گو کہ فطرت ساز خود را پردہ گرداند
چہ آید زاں غزل خوانی کہ با فطرت ہم آہنگ است

اس کی تخلیقات ابدی حسن کی آئینہ دار ہوتی ہیں ، ان بتوں سے انکار جو فن کار کی طبع رسا تراشتی ہے ، خود وجود خدا سے انکار کے مترادف ہے :

آں ہنر مندی کہ بر فطرت فزود
راز خود را بر نگاہ ما کشود

حور او از حور جنت خوشتر است
منکر لات و مناتش کافر است

خدا اور انسان کے مابین ایک حسین مکالمے میں اقبال نے بتایا ہے کہ کس طرح انسان نے اپنی جمالیاتی فعالیت کو کام میں لا کر حسن فطرت کے ہم آہنگ ہونے کی بجائے اس میں اضافہ کیا ہے ، انسان اپنے خالق سے یوں گویا ہے :

تو شب آفریدی ، چراغ آفریدم
سفال آفریدی ، ایاغ آفریدم

بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

محاکات (Imitation) کو فن کی جنس تسلیم کرنے سے انکاری ہونے کی بنا پر اقبال فن کے جدید نقادوں کے ہم نوا نظر آتے ہیں لیکن اس نظریے کا یوں رد کر دینا ان کے اپنے تصور سے ہم آہنگ نہیں کہ ایک خاص قسم کی ہم سری و ہم آہنگی کے اقبال خود قائل ہیں اور وہ اپنی شخصیت کو صفات الوہی کا پرتو بنانا ہے ۔ وہ اس کے لیے جذب (Assimilation) کا لفظ استعمال کرتے ہیں جو اس ہم آہنگی اور ہمسری سے مختلف نہیں اور جس سے صفات خداوندی میں کسی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ ' فن برائے فن' یا ' ہیئت برائے ہیئت' کے حامیوں کے مخالف مقصدیت پسند ہیں جن کے نزدیک فن کا ایک مقصد ہوتا ہے ۔ یہ لوگ دو بڑے گروہوں میں منقسم ہو جاتے ہیں : ایک گروہ کے نقطۂ نظر کے مطابق فن کا مقصد حظ یا لذت ہے ، ارسطو بھی ان میں شامل ہے ، اس کے نزدیک فن محاکات تو ہے لیکن ایسی محاکات جس کی کوئی نفسیاتی یا عمرانی منزل مقصود ہو اور یہ وہ حظ ہے جو وافر جذبات کے انخلاء سے حاصل ہوتا ہے ۔ زمان وسطیٰ کے فلسفی سینٹ اگسٹائن کا خیال تھا کہ فن کا مقصد تخلیق حسن ہے اور حسن وہ ہے جو ذوق نظر کو تسکین دے اور حظ بخشے ۔ نشاۃ ثانیہ کے دور کا ایک مصنف کاتل ورتو (Catelverto) اس خیال کا حامی تھا کہ شاعری کو سائنس سے اس کے مقصد کی بنا پر ممیز کیا جاسکتا ہے اور وہ مقصد حظ آفرینی ہے[1] ۔ اسی طرح فراکاسترو (Fracastro) اور نشاۃ ثانیہ

---

1. Catelverto, Poetica L'Aristotle pp 29,586 translation Gilbert cited by Gilbert and Kuhn, History of Aesthetics pp 173.

کے دوسرے مصنفین اس بات کے قائل ہیں کہ فن میں صرف ایک ہی بات قابل قدر ہے اور وہ ہے اس کی حظ آفرینی ، اس کی صداقت ، اس کے تدریسی اثر و نفوذ ، اس کے اعتدال و توازن سبھی کو اسی منزل مقصود کی طرف جادہ پیما ہونا چاہیے ۔

اٹھارویں صدی کے دو برطانری علماء لارڈ کیم اور ڈیوڈ ہیوم کے نظریات بھی اس سے ملتے جلتے ہیں ۔ ہمارے اپنے دور میں جارج سنتیانا بھی اس خیال کا حامی ہے کہ فن کا مقصد حظ آفرینی ہے مگر اس کے نزدیک حظ آفرینی ، اخلاء جذبات (Catharsis) کا نتیجہ نہیں جیسا کہ ارسطو کا خیال ہے بلکہ حظ آفرینیٔ فن کا راز تجسیم میں ہے ۔ ماہرین نفسیات میں سے فرائڈ ارسطا طالیسی خیال کا حامی ہے کیوں کہ اس کے نزیک بھی فن کا مقصد نہ صرف حظ آفرینی ہے بلکہ حظ آفرینی کا ذریعہ بھی اخلاء جذبات ہے جس کے لیے وہ تکمیل آرزومندی (Wish fulfilment) کا لفظ استعمال کرتا ہے ۔

اس کے خیال میں فن ناآسودہ خواہشات کی بالواسطہ تسکین کے ذریعے فن کار کے ذہن کو سکون بخشتا ہے ؛ اقبال بھی اس لحاظ سے مقصدی ہیں لیکن جہاں تک فن کے مقصد کا تعلق ہے اقبال ان کے ہم نوا نہیں ورنہ وہ فارسی کی کلاسیکی شاعری کے خلاف آواز بلند نہ کرتے جس کی حظ آفرین خصائص کا انہیں اعتراف ہے ۔

ہے شعر عجم گرچہ دلاویز و طربناک
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز

اقبال اپنی شاعری کی طربناکی و دلاویزی سے بھی بخوبی آگاہ ہیں کہ وہ 'یک چمن گل یک نیستاں لالہ' کے علاوہ ' یک خمخانۂ مے' بھی ہے ،

'فن' ان کے نزدیک حظ آفریں و طربناک ضرور ہوتا ہے مگر یہ حظ آفرینی اس کا مقصد نہیں بلکہ اس کے اثرات میں شمار ہوتی ہے ۔ اس طرح اقبال فرائڈ کے نظریے سے بھی بہ تمام و کمال متفق نہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے یہ بات درست ہے کہ فن ، نا آسودہ خواہشات سے فرار کا راستہ ہے :

حرف تمنا جسے کہ نہ سکیں رو برو

اور حقیقتاً ذہن کو آسودگی بخشتا ہے :

کھل تو جاتا ہے مغنی کی بم و زیر سے دل

لیکن یہ آسودگی فن کا مقصد نہیں ، بعض اوقات تو فن خواہشات کو بھی فنا کر سکتا ہے اور اس صورت میں اقبال کے نزدیک اس کی کوئی وقعت نہیں :

نہ رہا زندہ و تابندہ تو کیا دل کی کشود

اور جب دل میں آرزوؤں کا سیلاب اُمنڈ رہا ہو اور وہ نئے نصب العین کی تلاش میں سرگرداں ہو ، اس وقت فن کے ذریعے چند نا آسودہ خواہشات کی تسکین اس کے لیے سدراہ نہیں بن سکتی :

تپ شعلہ کم نہ گردد ز گسستن شرارہ

اب ہمیں مقصدیت پسندوں کے دوسرے گروہ کا جائزہ لینا ہے۔ افلاطون ، رسکن ، لیوٹالسٹائی ، ابسن ، برنارڈ شا اور اقبال اس گروہ کے سربرآوردہ رکن ہیں ؛ رسکن کے خیال میں فن کار کی حیثیت ایک پیغمبر اور استاد کی ہوتی ہے ، گیٹو کے نزدیک فن کا اصول زندگی ہے ، احساس جمال کی تخلیق کے لیے جو ذرائع استعمال کیے جاتے ہیں فن ان تمام ذرائع کا ایک منضبط مجموعہ ہوتا ہے ، یہ احساس جمال در اصل انفرادی زندگی میں معاشرے کا شعور ہے ، فن کا بلند ترین مطمحٔ نظر یہ ہے کہ وہ

قلب انسان کو گرما دے اور چونکہ دل زندگی کا مرکز ہے اس لیے فن کے لیے لازم ہو جاتا ہے کہ اس کا انسانیت کے مادی اور اخلاقی دونوں پہلوؤں سے چولی دامن کا ساتھ رہے ۔ ٹالسٹائی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فن کا مقصد اعلیٰ ترین اور خوب ترین جذبات کو دوسروں تک منتقل کرنا ہے ، ابسن تنقید حیات کو فن کا مقصد قرار دیتا ہے ، شا نے پگمیلین (Pygmalion) کے بارے میں لکھا ہے کہ اسے جان بوجھ کر اتنے ناصحانہ انداز میں لکھا گیا ہے کہ مجھے ان دانشمندوں کے سامنے پیش کرتے ہوئے بڑا مزا آتا ہے جو طوطے کی طرح اس بات کی رٹ لگاتے ہیں کہ فن کو کبھی ناصحانہ نہیں ہونا چاہیے ، یورپ اور امریکہ میں اسی (یعنی پگمیلین) کی کامیابی میرے اس خیال کا بین ثبوت ہے کہ فن کو ناصحانہ ہونے کے علاوہ اور کچھ ہونا ہی نہیں چاہیے[1] ۔ عمومی طور پر ان تمام لوگوں کے نزدیک فن کا مقصد معاشرتی اصلاح ہے ۔ فن میں مقصدیت کی تحریک کا باوا آدم در اصل افلاطون ہے ، اس کے نزدیک مافیہ اور ہیئت دونوں کے اعتبار سے فن کا مقصد اخلاقی اور تعلیمی ہونا چاہیے ، فن کی سحر کاری کا استعمال صرف اچھے شہری پیدا کرنے کے لیے ہونا چاہیے ؛ مثال کے طور پر موسیقی میں صرف ایسے نغموں کے استعمال کی اجازت ہونا چاہیے جو سننے والوں میں جنگ جوئی اور شجاعت کے جذبات کو بیدار کر سکیں اور ان کو شجاعانہ افعال کے لیے آکسا سکیں یا ان میں سنجیدگی ، اعتدال ، نظم و ضبط ، عدل اور دیوتاؤں کے لیے عقیدت پیدا کر سکیں ، فن کی حظ بخشی کی خصوصیت انسانوں کو صحیح رستے پر چلانے کے لیے عقل کی ایک مفید رفیق ہے ۔ افلاطون ان لوگوں کی بر زور مذمت کرتا ہے جن کا تخلیق کردہ فن

---

1. Shaw-Preface to Pygmailion .

اخلاقی خرابیوں کا موجب ہوتا ہے ، وہ صرف ان لوگوں کی مذمت ہی کو کافی نہیں گردانتا بلکہ تجویز کرتا ہے کہ ان لوگوں کو ریاست سے باہر نکال دیا جائے ۔ اقبال مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر سے تو افلاطون کے سخت مخالف ہیں لیکن نظریۂ فن کے سلسلے میں اسی کے پیروکار ہیں ، دونوں کے نزدیک فن کا مقصد ایک ہی ہے ۔

جہاں تک مجھے علم ہے کسی مصنف نے بھی اقبال سے زیادہ پرجوش انداز میں ناصحانہ فن کی حمایت نہیں کی اور نہ دور انحطاط کی شاعری کی مذمت ، ان کے نزدیک اس فن کا کوئی مطلب نہیں جس کا تعلق زندگی ، انسان ، معاشرت سے نہ ہو ، فن کا اولین مطلوب خود زندگی ہے ، فن کے لیے لازم ہے کہ وہ ذہن انسانی میں ایک ابدی زندگی کے حصول کی لگن پیدا کر دے :

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا؟

وہ شعر جو حیات ابدی کا پیغام لیے ہوئے ہو نغمۂ جبریل کی طرح مشیت ایزدی کی تلقین کرتا ہے اور شعر کہنے والے کی آواز حشر کا سامان ہوتی ہے ، شاعری مزرع حیات کو سرسبز رکھتی ہے اور انسانیت کو حیات ابدی کا نسخہ تجویز کرتی ہے :

وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی
یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگ سرافیل

شاعر دلنواز بھی بات اگر کہے کھری
ہوتی ہے اس کے فیض سے مزرع زندگی ہری

اهل زمیں کو نسخۂ زندگی دوام ہے
خون جگر سے پرورش پاتی ہے جب سخنوری

فن زندگی کے حصول کا ایک گراں قدر ذریعہ ہے :

اے میان کیسہ ات نقد سخن
بر عیار زندگی او را بزن

اور اگر اس میں یہ خصوصیت ہے تو وہ پیغمبری سے صرف ایک درجے کمتر ہے :

شعر را مقصود اگر آدم گریست
شاعری هم وارث پیغمبریست

فن کار کو لازم ہے کہ وہ کم حوصلہ لوگوں میں مردانگی اور جرأت کی روح پھونک دے :

نوا پیرا ہو اے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تن نازک میں شاہیں کا جگر پیدا

یہ چیز بھی اس کے فرائض میں داخل ہے کہ وہ دل انسان میں ہر لمحہ خوب سے خوب تر نصب العین کی آرزو کرے :

باد صبا کی موج سے نشو و نمائے خار و خس
میرے نفس کی موج سے نشو و نمائے آرزو

فن کا تیسرا مقصد اقبال کے نزدیک معاشرتی ترقی ہے ، وہ فن کے متعلق اپنے نقطۂ نظر اور معاشرے سے اس کے تعلق کو اپنی شاعری کے ذریعے مثالوں سے واضح کرتے ہیں ، ان کے نزدیک شاعر دیدۂ بینائے قوم ہوتا ہے :

شاعر رنگیں بیاں ہے دیدۂ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

صرف یہی نہیں بلکہ شاعر سینۂ ملت میں دل کی حیثیت رکھتا ہے :

شاعر اندر سینۂ ملت چو دل
ملتی بے شاعری انبار گل

اسے اپنی پیغمبرانہ قوتوں سے ملت خوابیدہ کو بیدار کر دینا چاہیے اور انہیں بلند سے بلند تر منازل تک لے جانا چاہیے :

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا؟

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا ؟

وہ شعر جو معاشرے میں جذبات کا ایک طوفان پیدا نہ کر دے ، کس کام کا ؟

جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا؟

افلاطون نے ہومر اور ہزیباڈ (Hesoid) پر اس لیے بڑی سخت تنقید کی ہے کہ انہوں نے اپنی شاعری کی بنیاد جھوٹی اور افسانوی روایات پر استوار کی اور اس طرح قوم کے نوجوانوں کے سامنے غلط نصب العین پیش کر کے ان کے اخلاق کو بگاڑا ۔ ٹالسٹائی فرانسیسی دور انحطاط میں پیدا ہونے والے فن کی اس لیے مذمت کرتا ہے کہ اس نے زوال پذیر حکمران طبقے کی ترجمانی کی ، امیروں کی بے راہ روی کے تقاضوں

کو پورا کیا اور اس لیے بھی کہ اس میں تصنع ، اغلاق اور ابہام پایا جاتا ہے ۔ اقبال بھی برعظیم ہند و پاکستان کے دور انحطاط میں پیدا ہونے والے فن کی مذمت میں کسی سے پیچھے نہیں ، 'مرقع چغتائی' کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں " ایک واحد انحطاطی فن کار ملک و ملت کے لیے اطیلا اور چنگیز کی ایک پوری بٹالین سے زیادہ نقصان پہنچا سکتا ہے بشرطیکہ اس کا فن لوگوں کو اس کے نغموں یا تصویروں کی طرف راغب کر سکے "۔

فن کا صحیح مقصد زندگی انسان اور اس کی معاشرت کو تقویت دینا ہے ، ایک فن کار کو تو صبح کا پیغامبر ہونا چاہیے اور اگر وہ افسردہ اور یاس انگریز نغموں کے سوا اور کچھ نہ الاپ سکے تو اس کے لیے بہتر ہے کہ وہ خاموش ہی رہے :

افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستان
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز

اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام
حرام میری نگاہوں میں نائے و چنگ و رباب

اپنے ملک کے دور انحطاط کے فن کاروں کے بارے میں اقبال یوں تحریر فرماتے ہیں:

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزار

چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار

ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ ! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

زبور عجم میں غلام اقوام کی موسیقی اور مصوری کے بارے میں ایک خاص حصہ موجود ہے ، اسرار خودی میں حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ کے زیر عنوان بھی شاعری سے بحث کی گئی ہے جس کے تیس اشعار دور انحطاط کی شاعری کے بارے میں ہیں ، انہیں اشعار میں کچھ شعر ایسے بھی ہیں جن میں اقبال نے صحیح شاعر کے بارے میں اپنے خیالات کا یوں اظہار کیا ہے :

سینۂ شاعر تجلی زار حسن
ریزد از مینائی او انوار حسن

از نگاهش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسون او محبوب تر

از دمش بلبل نوا آموخت است
غازه اش رخسار گل افروخت است

سوز او اندر دل پروانه ها
عشق را رنگیں از و افسانه ها

بحر و بر پوشیده در آب و گلش
صد جہاں تازه مضمر در دلش

در دماغش نا دمیده لاله ها
ناشنیده نغمه ها هم ناله ها

فکر او با ماه و انجم هم نشیں
زشت را نا آشنا خوب آفریں

خضر و در ظلمات او آب حیات
زنده تر از آب چشمش کائنات

'مرقع چغتا' ' کے مقدمے میں اقبال لکھتے ھیں '' وہ شاعر جو انسانیت کے لیے رحمت بن کر آتا ھے خدا کا ھم کار ھوتا ھے ، اس کے سامنے فطرت مکمل اور اپنی گوناگوں رعنائیوں کے ساتھ جلوہ گر ھوتی ھے برخلاف اس شاعر کے جو چیزوں کو اصل سے کہیں زیادہ ھلکا ، معمولی اور بے جان پاتا ھے ''۔ اقبال شاعری کو اخلاق کے ماتحت قرار دیتے ھیں ، ان کے نزدیک شاعری کا فریضہ زندگی اور ذات انسان کی خدمت گزاری ھے ؛ وہ لکھتے ھیں '' اس چیز کی مزاحمت 'جو ھے' اس خیال سے کہ وہ چیز پیدا ھو سکے 'جو ھونا چاھیے' در اصل زندگی اور صحت مندی کی دلیل ھے، باقی سب باتیں انحطاط اور موت کی آئینہ دار ھیں۔'' فن کار کا فرض ھے کہ وہ اپنے وجود کی گہرائیوں سے اس چیز کی کھوج لگائے اور دریافت کرے '' جو ھونا چاھیے ۔'' صحیح فن کار وہ ھے جو انسان کو صفات خداوندی کا مرقع بنانے کا مقصد لیے ھوئے ھو اور انسانوں کو آرزوؤں کے ایک لامتناھی سلسلے سے آشنا کرے ۔

اب تک میں نے اقبال کی مقصدیت کا ذکر کیا مگر یہ ان کے نظریۂ فن کا صرف ایک ھی پہلو ھے ، اس نظریے کا ایک دوسرا اھم پہلو اظہاریت ھے ۔ جمالیات کی تاریخ میں اظہاریت کا پہلا داعی پلوطینس ھے اس کے نزدیک ایک فن پارےکا حسن آواز ، رنگ ، سروں یا پتھروں ایسی مادی اشیاء کا مرھون منت نہیں بلکہ اس تصور کی پیداوار ھے جو فن کار کے ذھن میں کار فرما ھوتا ھے ، فن کار اسی تصور کو اپنے داخلی ذرائع سے مادی اشیاء کے روپ میں ڈھال دیتا ھے ۔ اس نظریے میں ایک نقص ھے اور وہ یہ کہ اس کی رو سے ایک فن پارہ مواد اور ھیئت دو مختلف چیزوں میں بٹ جاتا ھے جس میں مواد کا تعلق فن کار کی ذات کے خارج سے ھے اور ھیئت کا تعلق اس کے داخل سے ۔

لیکن سب سے زیادہ پختہ کار اظہاریت پسند جدید دور کا مشہور اطالوی فلسفی کروچے ہے جو اقبال کا ہمعصر بھی ہے جس کے نظریۂ فن نے مغرب پر اس صدی کے ربع ثانی کے بعد بڑا گہرا اثر ڈالا ہے۔ اس کے نظریے کا ماحصل یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ فن ایک تخلیقی فعالیت ہے جس کا نہ تو کوئی مقصد ہے اور نہ وہ کسی چیز کے حصول کا ذریعہ؛ افادیت، اخلاق اور منطق ان میں سے کسی کے معیار پر فن کو نہیں جانچا جا سکتا، یہ تو فن کار کے جذبات کا کسی خیالی روپ، کسی تصویر یا کسی وجدان کی شکل میں ظاہر ہونے کا نام ہے، وجدان میں ہیئت اور مافیہ اس طرح گھل مل جاتے ہیں کہ ان کا الگ کرنا ممکن نہیں۔

دوسرے لفظوں میں منطقی فعالیت اس چیز کا تجزیہ کرتی ہے جو عرفان کے طور پر ہمیں حاصل ہوتا ہے، وجدان ایک ایسے فرد کا اظہار ذات ہے جس پر یہ کیفیتیں بیت رہی ہوں۔ ہر قسم کے واجدن میں صرف ایک مشترکہ خصوصیت ہے اور وہ ہے اظہار ذات کی تخلیقی فعالیت؛ اگر کوئی صاحب ذوق ایک فن پارے کو داد دیتا ہے تو محض اس لیے کہ اس میں وہی وجدان رونما ہوتا ہے جو فن کار کے پاس موجود ہوتا ہے اور یہ اس لیے ہوتا ہے کہ دونوں میں روحانی مناسبت موجود ہوتی ہے؛ الگریسو (Elgreco)، سیزآنے (Cezanne)، پکاسو (Picasso)، ماتیس (Matisse)، گاوگان (Gauguin) اور اسی قسم کے دوسرے فن کاروں نے اسی نظریے کو اپنایا اور اس پر عمل پیرا ہوئے۔

بظاہر اس نظریے کے چار حصے ہیں:—

١۔ فن ایک ایسی فعالیت ہے جو خود مختار ہے اور اخلاق کی ہر قسم کی پابندی سے بے نیاز۔

۲۔ یہ فعالیت عقلی فعالیت سے بالکل مختلف ہے ۔

۳۔ یہ شاعر کی ذات کے پیچ و خم کو نمایاں کرتی ہے ۔

۴۔ اس کی تحسین کا باعث دیکھنے والے یا سننے والے کے ذہن میں فن کار ھی کے تجربے کا از سر نو زندہ ھو جانا ہے ۔

ان چاروں میں سے اقبال پہلی بات کی سخت مخالف کرتے ھیں کیوں کہ ان کے نزدیک فن اخلاق کے ماتحت ہے لیکن دوسری بات کی صرف اس حد تک حمایت کرتے ھیں جہاں تک اس سے یہ خیال ظاھر ھوتا ہے کہ عقل کا کام تجزیاتی ہے ، وہ حقیقت کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دیکھتی ہے جب کہ وجدان اس کا کلی طور پر تجربہ کرتا ہے لیکن اس بارے میں وہ کروچے کے مقابلے میں برگساں کی ھم نوائی کرتے ھیں کہ وجدان عقل ھی کی ارفع صورت ہے گویا وجدان بعض اوقات منزل عقل سے گزر کر آتا ہے ۔ میرے خیال میں دونوں گروہ حق بجانب ھیں ، وجدان بعض اوقات منزل عقل سے گزر کر نصیب ھوتا ہے اور بعض دفعہ پہلے ۔

جہاں تک آخری دو باتوں کا تعلق ہے اقبال کروچے سے ھم آھنگ ھیں ، انھیں اس بات سے اتفاق ہے کہ فن ، فن کار کا اظہار جذبات ہے ۔ اس خیال کا اظہار انھوں نے اس مقام پر کیا ہے جہاں وہ تاج کا ذکر کرتے ھوئے آزاد قوموں کے معماروں کی تعریف میں رطب اللساں ھوتے ھیں :

خویش را از خود بروں آوردہ اند
ایں چنیں خود را تماشا کردہ اند

نقش سوی نقش گر می آورد
از ضمیر او خبر می آورد

عشق مرداں سر خود را گفتہ است
سنگ را با نوک مژگاں سفتہ است

اس طرح اپنی شاعری کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

ہے گلہ مجھ کو تری لذت پیدائی کا
توھوا فاش تو اب ہیں مرے اسرار بھی فاش

یہاں اسرار سے عقلی تصورات مراد نہیں ، نہ اس سے پلوطینس کی صور کی طرف اشارہ ہے بلکہ اس سے وہ خیالات آتشیں مراد ہیں جن میں جذبے کی رنگ آمیزی ہو اور جو قوموں میں ایک انقلاب کو راہ دکھائیں :

نغمہ می باید جنوں پروردۂ
آتشی در خون دل حل کردۂ

عشق اگر سوزی نہ دارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرور مے
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے

تحسین شعر کے بارے میں بھی انہیں کروچے سے اتفاق ہے کہ تحسین شعر کا امکان اسی بنا پر ہے کہ ہم فن کار کے جذبات میں شریک ہوتے ہیں :

نوائے او بہ ہر دل ساز گار است
کہ در ہر سینہ فاشی از دل اوست

یہ ہے اظہاریت کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر ، اب ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک طرف تو اقبال فن کو اخلاق کے زیر نگیں قرار دیتے ہیں

اور دوسری جانب وہ اسے فن کار کا اظہار ذات سمجھتے ہیں ۔ جہاں تک فن اور اخلاق کے رشتے کا تعلق ہے اقبال کے نزدیک فن اس وقت تک فن نہیں بنتا جب تک اسے شعور و بصیرت اقدار میسر نہ ہو اور وہ زندگی ، انسان اور اس کے معاشرے کی ترقی کے لیے نئی آرزوؤں اور تمناؤں کو بیدار نہ کرے خواہ فن کار کی ذات کا کتنا ہی مکمل اظہار کیوں نہ ہو؛ دوسری جانب ہر وہ فن پارہ جو اظہار ذات سے عہدہ برا ہوتا ہو خواہ ، وہ ذات اخلاقی اعتبار سے اچھی ہو یا بری ، اقبال کے نزدیک صحیح فن کا نمونہ ہے ۔ غالب کے ان اشعار پر غور فرمائیے :

رگ سنگ سے ٹپکتا وہ لہو کہ پھر نہ تھمتا
جسے غم سمجھ رہے ہیں وہ اگر شرار ہوتا

زندگی اپنی جو اس شکل سے گزری غالب
ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

کیوں گردش مدام سے گھبرا نہ جائے دل
انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسد
عالم تمام حلقۂ دام خیال ہے

اقبال کے روحیتی مقصدیت کے نقطۂ نظر سے یہ اشعار نہیں لیکن اظہاریت کے لحاظ سے نہایت اعلیٰ شاعری میں شمار ہو سکتے ہیں ۔

اقبال کے بعض مداحوں کا خیال ہے کہ انھوں نے تمام مسائل فلسفہ کے بارے میں حتمی رائے پیش کی ہے ۔ یہ حضرات اقبال کو سمجھنے میں غلط راہ پر گامزن ہیں اور ایک اعتبار سے ان پر زیادتی بھی

کر رہے ہیں کہ ان کے نظریات کے بے لاگ مطالعے کے سلسلے میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔ اگر اقبال نے فکر کے دھارے کو ایک ایسے مقام پر پہنچا دیا ہے جہاں سے آگے بڑھنا ممکن ہی نہیں تو یہ ان کے فلسفے کا بہت بڑا نقص ہے۔ اقبال بجا طور پر اس بات پر زور دیتے ہیں کہ زندگی اور فکر انسانی حرکی ہیں، مستقبل میں ان ہر دو کے لیے بے شمار امکانات ہیں، ان دونوں میدانوں میں اقبال نے بڑا کام کیا ہے لیکن اس کے باوجود اپنے جانشینوں کے لیے کام کرنے کی بڑی گنجائش بھی رکھی ہے۔ اقبال کا یہ فکری تضاد جس کی طرف ابھی میں نے اشارہ کیا ہے، کسی نہ کسی حل کا متقاضی ہے اور اقبال کے ایک ادنیٰ مداح کی حیثیت سے میرا فرض ہے کہ اس کا کوئی حل پیش کروں۔ میرا خیال ہے کہ غالب کے ان اشعار کو شاعری کا اعلیٰ نمونہ قرار دینے میں کسی شخص کو بھی تامل نہ ہوگا اگرچہ مقصدی نقطۂ نظر سے وہ اس شمار میں نہیں آتے۔ نظریۂ فن کے لحاظ سے اقبال کی اظہاریت کو ایک بنیادی حیثیت دینا چاہیے خواہ کس قدر ہی نامکمل کیوں نہ ہو اور ان کی مقصدیت کو جو بظاہر الگ تھلگ نظر آتی ہے، اظہاریت کے تحت لانا پڑے گا تاکہ ان کے نظام میں ایک وحدت پیدا کی جا سکے؛ ان کی مقصدیت میں اظہاریت کے لیے تو کوئی مقام نہیں اس لیے ان کی مقصدیت کو اظہاریت ہی میں سمونا پڑے گا یعنی مقصد کو اظہار کے دائرۂ عمل میں لانا پڑے گا۔ مقصد کی ایک صورت ایسی بھی ہوتی ہے جو کسی طرح بھی فن کے دائرۂ فعالیت میں نہیں آتی؛ یہ مقصد شعوری ہوتا ہے مثلاً روپیہ کمانا، یا کتابیں لکھ کر گزر اوقات کرنا، یا تاش کھیلنا حتیٰ کہ انعامی مشاعروں میں مقابلے بھی اسی صف میں آ جاتے ہیں۔ اس قسم کے مقاصد فن کی حدود سے

باہر ہیں لیکن دو طرح کے مقصد ایسے بھی ہیں جو دائرۂ فن میں شمار ہو سکتے ہیں: پہلی قسم تو وہ کائناتی مقصد ہے جس میں لاشعور کار فرما ہوتا ہے، مثال کے طور پر لڑکیوں میں گڑیوں کا بیاہ لاشعوری طور پر افزائش نسل کی تیاری کا آئینہ دار ہے، دوسری قسم وہ کائناتی مقصد ہے جو شاعر کے وجدان کا جزو لاینفک ہوتا ہے اور یہ اس کے لاشعور نہیں بلکہ شعور میں موجود ہوتا ہے ۔ فن جن لاشعوری کائناتی مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے، ان میں سے پہلا یہ ہے کہ احاطۂ تخیل میں اپنے اضطراری عمل کے ذریعے سے زندگی کی تربیت کرتا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ فن کار اور ناظرین و سامعین کے وافر جذبات کو انخلاء کے ذریعے اور ان کی شخصیت کے ابلے ہوئے پیمانۂ عمل سے زائد از ضرورت حدت کو کم کر کے، انہیں سکون بخش کر ان کی زندگی کو فزوں تر کرتا ہے ۔ اس اعتبار سے یہ مقصد حیاتیاتی ہے، اس سے خود فن کار آگاہ نہیں ہوتا ۔ مقصد کی ایک اور شکل بھی ہے جو کامل طور پر فن کار کے شعور میں ہوتی ہے ۔ یہ وہ کائناتی مقصد ہے جو اس کے وجدان کائنات کا ایک معروضی جزو ہوتا ہے، یہ کائناتی مقصد فن کار کے وجدان میں اس کے مافیہ کے ایک جزو کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے اور اس لیے اس کے اظہار کی حدود کے اندر ہوتا ہے؛ چونکہ یہ مقصد اظہار کا جزو لازم ہوتا ہے اس لیے اس سے متصادم نہیں ہوتا۔ مکالمات فلاطوں یا کلام اقبال میں جاری و ساری خیر اعلیٰ کا خیال خارج سے نہیں آتا بلکہ ان کے وجدانات ہی کا جزو ہوتا ہے ۔ اگر فن ناصحانا بن سکتا ہے تو اسی اعتبار سے مقصد وجدان کے داخل سے اسی وقت متعلق ہو سکتا ہے جب فن کار کی ذات کسی ایسے۔ ہمہ گیر اخلاق تصور کے اس قدر زیر اثر آ جائے کہ وہ اسی کے رنگ میں رنگا جائے اور وہ تصور اس کے وجدان میں ہر وقت موجود رہے ۔ اگر فن سے

یہ مراد لی جائے کہ وہ ان احساسات کے اظہار کا نام ہے جو فن کار حقیقت سے قبول کرتا ہے تو پھر یہ ضروری نہیں کہ مقصد فن کار کے وجدان کا لازمی جزو ہو ، اس صورت میں یہ مقصد وجدان کے داخل سے متعلق ہو یا خارج سے ۔ دونو صورتوں میں اس کی تخلیقات حسین و جمیل ہو سکتی ہیں ؛ یہی وجہ ہے کہ میر ، غالب یا فانی کے بعض اشعار بے پناہ حسن کے حامل ہوتے ہیں حالانکہ ان سے قنوطیت ظاہر ہوتی ہے اور وہ کسی مقصد کی طرف رہنمائی بھی نہیں کرتے ۔ اس ترمیم کے بعد دونوں قسم کی تخلیقات خواہ وہ کسی مقصد کی حامل ہوں یا نہ ہوں ، صحیح فن کا نمونہ بن سکتی ہیں اور تمام قسم کے تجربات اور نصب العین فن کی حدود میں جگہ حاصل کر سکتے ہیں ۔ اقبال کے نظریۂ فن کو مربوط اور ہر طرح کے فن پر محیط بنانے کے لیے اس قسم کی ترمیم لازمی ہے ۔

اقبال ہمیں حیات و فکر کی سربفلک رفعتوں سے ہمکنار ہونے کی سیدھی راہ دکھا دیتے ہیں ، اس راہ پر بڑی دور تک ہماری رہنمائی کے فرائض انھوں نے خود ادا کیے اور اس کے بعد ان الفاظ کے ساتھ ہم سے رخصت ہو گئے ''رکو نہیں ۔ بڑھے چلو ۔ راہ میں بے شمار منزلیں آئیں گی ۔ ان میں کسی کو آخری منزل گردان کر وہیں کے نہ ہو رہنا ۔ عظیم سے عظیم تر رفعتوں کی تلاش میں اپنی راہ خود بناتے چلے جاؤ ۔ تمھاری کامرانیوں کی کوئی انتہا نہیں لیکن صبر و استقلال شرط ہے''۔ یہ ہیں وہ الفاظ جو اقبال نے فضا میں بکھیر دیے اور جن کی صدائے بازگشت ابھی تک ہمارے کانوں میں گونج رہی ہے ۔ آئیے ہم سبھی ان کی نصیحت پر عمل پیرا ہو کر زندگی اور صداقت کی تلاش میں عزم و ثبات کے پتلے بن جائیں اور مسلسل اپنے فکر و عمل کے آئینوں کو جلا دیتے رہیں :

خدا ہمارا حامی و ناصر رہے

تیسرا باب

اقبال کا نظریہء ابلیس

تاج محمد خیال
مترجمہ
افتخار احمد صدیقی

جدید نفسیات کے لیے خیر و شر اور نیک و بد دونوں بحیثیت موضوع مطالعہ یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔ رسمی دینیات کا یہ رجحان علمی یا سائنٹفک نہیں ہے جس کی رو سے بدی محض تنفر و استحقار کے لائق ہے اور اس کا ذکر بھی زبان پر لانا نامناسب ہے، رسمی مذہب شیطان کو بدی کا مجسمہ قرار دیتا ہے اور اس کے نزدیک بس اتنا کافی ہے کہ شیطان کا نام آتے ہی لاحول پڑھ دیں اور وہ بھاگ جائے گا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ لاحول یا زبانی بد دعا سے شیطان کا کچھ نہیں بگڑتا، قلب انسانی پر اس کا تسلط لاحول پڑھنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے بلکہ شاید کچھ اور مضبوط ہو جاتا ہے۔ اقبال کی نگاہ میں بدی یا شر انسانی فطرت کا ایک جزو لاینفک ہے، یہ ایک محرک طاقت ہے

جو اسے حرکت و عمل پر اکساتی ہے اور فکر اقبال نے شیطان کو ایسی عظمت و شوکت بخش دی ہے کہ وہ تخلیق انسان کے آفاق ڈرامے کا بدنصیب ہیرو نظر آتا ہے ۔ اقبال نے اس مسئلے پر خالص علمی اور فلسفیانہ نکتۂ نظر سے غور کیا اور اپنے نتائج فکر کو حسب معمول شعریت کا آب و رنگ دے کر مؤثر پیرائے میں پیش کیا ہے ۔

بدی کا مسئلہ ہر نظام فلسفہ کا ایک لازمی جزو ہے اور جو مفکر ایک عالمی نظریہ پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے ، اسے اس بارے میں متعدد اہم اور بنیادی سوالوں پر غور کرنا پڑتا ہے مثلاً بدی اور اس کی فطرت کیا ہے ؟ کیا بدی کا کوئی حقیقی وجود ہے یا محض ایک مجازی روپ ہے جو انسان کی تنگ نظری اور حقیقت ناشناسی کے باعث رو نما ہوتا ہے ؟ اگر بدی کا وجود ہے تو اس کا سر چشمہ کہاں ہے ؟ حیات و کائنات کے اس نقشے میں اس کی کیا جگہ ہے ؟ اگر اس سے کوئی مقصد پورا ہوتا ہے تو وہ کیا ہے ؟ انسانی شخصیت سے اس کا کیا تعلق ہے ؟ معاشرے میں اس کے وجود کی ذمہ داری کس حد تک انسان پر عائد ہوتی ہے اور اسے کس طرح دور کیا جا سکتا ہے ؟ در حقیقت بدی کے مسئلے پر کوئی سیر حاصل بحث مقصود ہو تو بات بڑھتے بڑھتے ایک کامل ، ہمہ گیر ، مابعدالطبیعی فلسفے کی حیثیت اختیار کر لے گی کیوں کہ اس قسم کے سوالات حل نہیں ہو سکتے تا وقتیکہ حقیقت ، اس کی بنیاد ، اس کے مراحل ترقی اور اس ترقی کی انتہائی منزل کو واضح طور پر نہ سمجھ لیا جائے ۔

اقبال بے شک دنیا کے عظیم ترین مفکروں میں سے ہیں ؛ باوجودیکہ ان کے خیالات بیشتر شعر کے پیرائے میں بیان ہوئے ہیں اور شاعری کسی عالمی نظریۂ حیات کو مربوط و منظم صورت میں پیش کرنے سے قاصر رہتی ہے تاہم مجھے یقین ہے کہ تاریخ میں ان کا نام

ایک عظیم دینی فلسفے کے مبلغ کی حیثیت سے باقی رہے گا۔ انھوں نے اپنے خطبات میں خصوصاً اور اپنے کلام میں عموماً ، دین کے بنیادی تصورات اور علوم حاضرہ کے تقاضوں کے درمیان ایک مفاہمت پیدا کرنے کی سعیِ بلیغ کی ہے ، اپنے خطبات کے دیباچے میں خود کہتے ہیں کہ انھوں نے ''مذہبی علوم کو سائنٹفک صورت دینے کا مطالبہ'' پورا کرنے کی کوشش کی ہے ، ان کی تحریروں سے مذہب کی سائنٹفک تعبیر یا سائنس کی دینی تشکیل کا تاثر پیدا ہوتا ہے ، سطح بیں لوگوں کو اقبال رسمی عقائد کی کورانہ تقلید کے زبردست حامی اور جدید سائینس کے کٹر مخالف نظر آتے ہیں ۔ مجھے اس سے تو انکار نہیں کہ اقبال نے تہذیب جدید کی کوتاہیوں اور بعض اوقات جدید سائینس پر سخت تنقید کی ہے لیکن یہ ضرور کہوں گا کہ انھوں نے اسی قدر بلکہ اس سے کہیں زیادہ رسمی مذہبیت ، بے عمل تصوف اور بے روح عقائد پر نکتہ چینی کی ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کامل عقل اور کامل ایمان دونوں کے متوازن امتزاج سے ایک کلی وحدت پیدا کرنا چاہتے ہیں ؛ چنانچہ خود فرماتے ہیں :

زیرکی ازعشق گردد حق شناس
کار عشق از زیرکی محکم اساس

عشق چوں با زیرکی هم بر بود
نقش بند عالم دیگر شود

خیز و نقش عالم دیگر بنه
عشق را با زیرکی آمیز ده

مجھے یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں ہے کہ دنیا میں اقبال سے بڑھ کر اس عقلی ایمان کے حامی بہت کم پیدا ہوئے ہیں جسے نہ تو ازمنۂ قدیم کی کورانہ رسم پرستی سے کوئی واسطہ ہے ، نہ منطق کی

خشک و بے روح استدلالیت ہے اور نہ جس میں اٹھارویں صدی کے ان انگریز فلسفیوں کے محدود تجربی نظریات (Empirical Theories) کی طرح ضرورت سے زیادہ عقلیت پسندی ہے جو انسانی تجربے کی اہمیت کے زعم میں اس کی کوتاہیوں کو نظر انداز کر گئے ۔ اقبال کا مطالعہ کرتے وقت جو خصوصیت قاری کو فوراً متاثر کرتی ہے وہ یہی ہے کہ وہ یکسر استقرائی (Inductive) انداز سے حقائق کی ماہیئت کا جائزہ لینے کی کوشش کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ بنیادی اخلاقی اقدار سے گہری وابستگی بھی قائم رکھتے ہیں ، و پیغمبروں کے معجزات کے بارے میں فرسودہ خیالات سے قطع نظر کرتے ہوئے ان کی ایسی تعبیریں پیش کرتے ہیں جو موجودہ اخلاقی اور نفسیاتی رجحانات کے عین مطابق ہیں اور جنھیں ماہرین عمرانیات (Sociologists) میں سے سب سے زیادہ عقلیت پسند بھی ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں ۔ اقبال اپنے خطبات میں قرآنی قصص کی نوعیت پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں " قرآن میں قصوں کا ذکر تاریخی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ تقریباً ہر جگہ اُن سے کسی آفاقی ، اخلاقی یا فلسفیانہ حقیقت کی تعبیر مقصود ہوتی ہے مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزات کے بیان میں عصا اور یدبیضا کا ذکر اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت کے اندر جسمانی قوت اور روحانی بصیرت دونو کے امتزاج کی اہمیت پر دلالت کرتا ہے ، اسی طرح حضرت محمد صلعم کے معراج کا بیان ، انسان کی لا محدود قوتوں اور ان کے ذریعے تسخیر افلاک کے امکان کی دلیل ہے :

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

خواہ اقبال کو اس امر کا یقین رہا ہو کہ انسان کے لیے ایک کامل ضابطۂ حیات پیش کرنا تنہا سائنس اور عقل کے بس کی بات نہیں تاہم

ان کا انداز فکر یکسر سائنٹفک ہے ، حقائق زندگی کا دامن ان کے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوٹتا اور وہ کبھی مذہب کو ایک ایسی پر اسرار شے بنا کر پیش نہیں کرتے جو اس عالم مادی میں عام انسان کے لیے ناقابل فہم اور ناقابل عمل ہو ۔ اقبال نے آنحضرت ص کے خاتم نبوت ہونے کی جو تعبیر پیش کی ہے ، اُس کے پیش نظر اس بارے میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ اُن کے نزدیک انسان کے عروج کا انحصار ، عقل کی پوری ترقی اور اس کے مناسب استعمال پر ہے جس کے ذریعے آسے فطرت کی قوتوں پر کامل حکومت حاصل ہوگی ۔ اپنے خطبات میں ایک جگہ فرماتے ہیں ” پیغمبر اسلام کا مقام قدیم اور جدید دنیا کے درمیان نظر آتا ہے ، اپنے الہامات کے ماخذ کے اعتبار سے تو آپ کا تعلق قدیم دنیا سے ہے لیکن اُن الہامات کی رو کے لحاظ سے آپ جدید دنیا سے متعلق ہیں ۔ اسلام کا آغاز گویا استقرائی ذہن کی پیدائش ہے ، اسلام میں نبوت خود اپنے خاتمے کی ضرورت محسوس کر کے منتہائے کمال کو پہنچ جاتی ہے ۔ اس سے یہ قوی احساس وابستہ ہے کہ زندگی کو ہمیشہ کے لیے سلسلۂ ہدایت میں مقید نہیں رکھا جا سکتا ، نیز یہ کہ کامل خود شعوری حاصل کرنے کی غرض سے انسان کو بالآخر اپنے ہی ذرائع و وسائل پر چھوڑ دینا پڑے گا “۔

درحقیقت حضرت محمد صلعم جدید سائنٹفک جذبے کے بانی ہیں اور سرزمین مشرق میں اقبال اس جذبے کے سب سے بڑے مبلغ ۔ سائنٹفک علم کا بہترین ثمرہ انسان کے اندر خود اعتمادی کی نشو و نما ہے ، یہ انسان کی قوتوں میں بے حد اضافہ کر دیتا ہے اور اسے اس قابل بنا دیتا ہے کہ وہ ہدایت کے لیے فوق فطرت ذرائع کا محتاج رہنے کی بجائے مطلق اپنی ذات پر اعتماد کرے ۔ خود اعتمادی اور آزادی کی روح سے مذہبی رسم پرست نا آشنا ہیں اور وہ سائنس کو اس لیے ہدف ملامت

ٹھہراتے ھیں اُن کہ کے نزدیک وہ انسان کو لامذھب بنا دیتی ھے۔
اقبال کا یہ سائنٹفک رجحان فکر ان کے نظریۂ خودی میں اپنی انتہا
کو پہنچ جاتا ھے ، اقبال کی رائے میں خودی کی کامل نمود اور نشو و ارتقا
ھی زندگی کا بنیادی مقصود ھے ، نظریۂ خودی اُن کے تمام فلسفے
کی اساس ھے جس کی تشکیل میں انھوں نے سائنٹفک علوم کے مختلف
شعبوں ، بالخصوص طبیعیات اور نفسیات کے جدید ترین انکشافات سے بہت
کام لیا ھے ، ان کا یہ نظریہ کہ خودی ماحول سے براہ راست اور قریبی
روابط رکھتے ھوئے نشو و نما پاتی ھے لیکن ماحول کے انقلابات و تغیرات
کے درمیان اور اُن کے باوجود اپنی یکتائی کو بر قرار رکھتی
ھے ، اس نظریے کے عین مطابق ھے جسے سائنٹفک ادارۂ نفسیات کے
نمایندگان مثلاً شانڈ (Shand) ، میکڈوگل (Mc Doguell) اور اسٹاؤٹ
(Stout) نے پیش کیا ھے ۔ در اصل موجودہ صدی کے ربع اول میں
جب کہ اقبال نہایت گہرے انہماک کے ساتھ زندگی کے بنیادی مسائل
پر غور فکر کر رھے تھے ، نفسیات کے میدان میں یہی ادارۂ فکر نمایاں طور
پر پیش پیش تھا ، اپنے نظریات کے اسی نفسیاتی پس منظر کی وجہ سے
اقبال انسانی زندگی میں عمل کی اھمیت پر بہت زور دیتے ھیں ۔ جدید
نفسیات نے اُس فرسودہ نظریے کی دھجیاں بکھیر دی ھیں جسے ھمارے
بیشتر علمائے دین اب بھی مانتے چلے آ رھے ھیں کہ عقل ، خیال یا
ذھن ، انسانی زندگی میں مشعل ھدایت ھے ۔ عقل و فکر کو زیادہ سے
زیادہ انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں میں سے ایک پہلو مانا جا سکتا ھے
سو وہ بھی قوی ترین پہلو ھرگز نہیں ! ماھرین نفسیات نے یہ حقیقت
افشاء کر دی ھے کہ انسان کے اندر حسی رجحان (Conative
Tendency) ، ادراکی یا عقلی رجحان (Cognative Tendency) سے
قطعی طور پر قوی تر ھوتا ھے ، فرد کے داخلی رجحانات اور بیرونی ماحول
کے باھمی تعامل سے تجربہ پیدا ھوتا ھے ، اگر فرد کی ذات میں

بقائے حیات کا یہ فطری تقاضا مفقود ہو تو کوئی تجربہ یا علم حاصل نہ ہوسکے ۔ عقل کی نشو و نما حرکت و عمل کے دوران میں اس کے بروئے کار آنے کی وجہ سے ہوتی ہے اور جملہ حرکت اُس تعلق کا اظہار ہے جو ایک شخصیت اور کسی خارجی شے کے درمیان ہوتا ہے ۔ زندگی یکسر حرکیاتی (Dynamic) ہے یعنی مسلسل تغیر اور اس تغیر کے دوران میں فرد اپنی شخصیت کا نقش ماحول پر ثبت کر دیتا ہے ۔ فرد کے داخلی رجحانات اور خارجی حالات کے مابین تعامل میں جو نسبتاً قوی تر ہوتا ہے ، وہ دوسرے پر حاوی ہو جاتا ہے اور کمزور کو قوی سے مغلوب ہو کو اُس میں جذب ہو جانا پڑتا ہے ؛ انسانی شخصیت مستقل جد و جہد ، پیہم تغیر اور حرکت و عمل کی زندگی سے تکمیل پاتی ہے ۔ اس نظریے کو اقبال نے ایسے حسین اور مؤثر اسلوب میں پیش کیا ہے جس سے بہتر پیرایہ کلام انسان کو میسر نہیں آ سکتا اور اپنی فن کارانہ صلاحیتوں سے کام لے کر اس پیغام کو لاکھوں انسانوں کے قلب و دماغ میں اس طرح جما دیا ہے کہ اگر بیسیوں علمائے نفسیات بیٹھ کر سالہا سال تک لگا تار لکھتے رہتے تب بھی یہ نتائج حاصل نہ ہو سکتے ۔ متعدد پرجوش اشعار میں انھوں نے اپنا دل کھول کر رکھ دیا ہے ؛ وہ کمزوروں کو ترغیب دیتے ہیں کہ طاقت حاصل کریں ، اپنی قوتوں کو نشو و نما دے کر خود اپنی تقدیر کے مالک بنیں اور ان قوتوں کے ذریعے فطرت یا ماحول کی خارجی طاقتوں کا مقابلہ کریں ۔ کوئی شخصیت جتنی قوی تر ہوتی ہے اسی قدر اغیار کی غلامی سے آزاد تر ہو جاتی ہے اور اس کی طاقت میں جوں جوں اضافہ ہوتا جاتا ہے ، اتنا ہی وہ خارجی عوامل کے حلقۂ اثر سے نکل کر معاملات زندگی میں ایک فیصلہ کن عامل کی حیثیت اختیار کرتی جاتی ہے ۔ اقبال چاہتے ہیں کہ ہر فرد اپنی ذاتی نشو و ارتقا کے ذریعے کامل آزادی حاصل

کر لے اور ان کے نزدیک مثالی معاشرہ وہی ہے جو مطلقاً آزاد افراد پر مشتمل ہو:

با توانائی صداقت توام است
گر خود آگاہی ، ہمیں جام جم است

زندگی کشت است و حاصل قوت است
شرح رمز حق و باطل قوت است

مدعی گر صاحب قوت بود!
دعوائ اش مستغنئ حجت بود

اقبال کہتے ہیں کہ خدائی اور جہانداری خودی کے استحکام و ترقی میں مضمر ہے :

تعمیر خودی میں ہے خدائی

نمود خودی اور تعمیر خودی کی یہ جد و جہد اقبال کے نزدیک کتنی بڑی قدر و قیمت رکھتی ہے ، اس کا اندازہ مندرجہ ذیل شعر سے ہوگا جس میں وہ مقام بندگی کو شان خداوندی کے عوض دینے کے لیے تیار نہیں کیوں کہ بندگی میں سوز و آرزو کی دولت گراں بہا میسر ہے :

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خدا وندی

اقبال کے نزدیک ابدی طلب و جستجو اور لامتناہی ارتقا ہی اعلیٰ ترین قدر ہے ؛ انسان کا سب سے اہم سرمایہ اور سب سے بڑی مسرت جہد مسلسل میں پوشیدہ ہے ، گیان دھیان کی زندگی خواہ سکون نجات کا باعث ہی کیوں نہ ہو ، کچھ زیادہ قابل اعتنا نہیں۔

موجودہ سائنٹفک ذہنیت اس بات پر خاص زور دیتی ہے کہ انسان کائنات میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور فطرت کی قوتوں پر حکمرانی کرتا ہے۔ اقبال کے یہ نظریات جدید رجحانات کے عین مطابق ہیں ؛ اقبال قوت ، اقتدار اور خود اعتمادی کی اہمیت پر یقین رکھتے ہیں ، وہ انسان سے " تقدیر یزداں " بننے کے متوقع ہیں۔

انسان اگر صحیح معنوں میں انسان ہو تو وہ ہر تحکمانہ اقتدار کے خلاف علم بغاوت بلند کرتا ہے اور اپنے سوا کسی طاقت کو تسلیم نہیں کرتا ، ایسے ہی قوی انسان ہوتے ہیں جو اپنے قول و فعل سے تمام جھوٹے خداؤں کو ٹھکرا کر ، اس کلمۂ طیبہ کی روح کو عملی جامہ پہناتے ہیں جس کا پہلا جزو تمام خداؤں کی نفی پر مشتمل ہے یعنی لا الٰہ (کوئی الٰہ نہیں ہے) ۔ جو شخص سائنٹفک نفسیات کے پس منظر کے ساتھ اس قسم کا نظریۂ حیات پیش کرتا ہو ، وہ بدی کو محض بے قدر و قیمت شے قرار نہیں دے سکتا کیوں کہ بدی بہر حال مسلمہ روایات و رسوم سے بغاوت کا نام ہے ، بدی کے لیے قوت کی ضرورت ہے جس طرح جھوٹے خداؤں کے مقابلے کے لیے طاقت درکار ہوتی ہے ۔ درحقیقت نیکی اور بدی دونوں کے ارتکاب کے لیے طاقت بنیادی شرط ہے ، کوئی ایسی بات سوچنے اور کر گذرنے کے لیے بڑی ہمت چاہیے جسے لوگ ناپسند کرتے ہوں اور عام طور پر اس سے اجتناب برتتے ہوں ۔ عموماً وہی شخص کسی غلطی کا مرتکب نہیں ہوتا جو سماجی لکیر کا فقیر ہوتا ہے اور معینہ راہوں سے کبھی انحراف نہیں کرتا ، نہ اس کے اندر اتنی ہمت ہوتی ہے کہ خود کوئی فیصلہ کر سکے اور نہ وہ رائے عامہ کے مقابلے کی جرأت کر سکتا ہے ۔ ایسا آدمی طاقت سے بالکل محروم ہے ؛ اگر معاشرے کے مروجہ اقدار و معیار بدل جائیں تو وہ بھی ان کے ساتھ بدل جائے گا ، وہ " با زمانہ بساز " پر ایمان رکھتے ہوئے زمانے

کے تقاضوں کے مطابق خود کو ڈھال دیتا ہے ، دراصل اس کی بے عیبی بھی ایک عیب کی حد تک پہنچ جاتی ہے ۔

اقبال جو قوت و حیات ، خودی اور خود اعتمادی کے پیغامبر ہیں ، ایک ایسے انسان کو معاشرے کے لیے کسی لحاظ سے بھی مفید قرار نہیں دے سکتے ، ان کے نزدیک ایک بیدار و باعمل کافر ، ایک مخلص بت پرست ، اس کمزور و بے عمل مسلمان سے بہتر ہے جو حرم کعبہ میں بیٹھا ہوا اونگھ رہا ہو ۔ '' عمل کرو اور اپنی شخصیت کی نمود کے لیے کوشاں رہو !'' یہی اقبال کی پکار ہے ۔ شیطان جو رسمی مذہب میں بدی کا پتلا ہے ، اسے اقبال اس حیثیت سے پیش کرتے ہیں کہ اس نے جبر و تحکم کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے اور احکام کی بے چون و چرا تعمیل کرنے کی بجائے ، خود آزادانہ فیصلہ کرنے میں پیش قدمی کی ہے اور اپنے اس اقدام سے وہ زبردست معرکہ چھیڑ دیا جو افراد کے اندرونی رجحانات اور خارجی ماحول کے درمیان ہمیشہ جاری رہے گا ۔ تمام فرشتوں میں ایک اسی کی ذات تھی جس نے خدا کے حکم پر آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کی جرأت کی ؛ خدا کے اس سوال پر کہ وہ آدم کے سامنے سر بسجود کیوں نہیں ہوا ، شیطان کا جواب از روئے قرآن یہ ہے '' میں اس سے بہتر ہوں ، تو نے مجھے آتش سے پیدا کیا اور آدم کا پتلا خاک سے بنایا ہے ۔'' اپنی نظم '' تسخیر فطرت '' میں اقبال نے اس آیۂ قرآنی کی نہایت مؤثر ترجمانی کی ہے ، وہ پورا بند ملاحظہ ہو جس کا پہلا شعر یہ ہے :

نوریٔ ناداں نیم سجدہ بہ آدم برم
او بہ نہاد است خاک ، من بہ نژاد آذرم

یہاں اقبال نے شیطان کو اپنے اندرونی جذبات یعنی جذبۂ مسابقت ، دوسروں پر فوقیت حاصل کرنے اور غلبہ پانے کی آرزو کا آزادانہ اظہار کرتے

ہوئے دکھایا ہے ۔ ماحول کی قوتوں کے مقابل میں رد عمل ، مقاومت ، اور انہیں متأثر کرنے کا جو فطری رجحان جو ہر جاندار مخلوق میں پایا جاتا ہے، شیطان ، گویا اسی رجحان کی ایک رمزیہ شکل ہے ۔ یہ رجحان زندگی کا جوہر ہے اور تمام آرزو، طلب ، سعی و کامرانی کی تخلیق کا ذمہ دار دراصل یہی ہے ؛ ہاں مصائب اور غم کا باعث بھی ! لیکن کیا ھی شیریں غم ، جس کے بغیر ساری زندگی بے رنگ و بے کیف ہو جائے ۔

اقبال کی نظم ”جبریل و ابلیس“ پڑھتے وقت کوئی شخص شیطان کی عظمت و شکوہ سے متأثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا جسے ”سوز درون کائنات“ سے تعبیر کیا گیا ہے ، ان الفاظ سے اقبال کی مراد انقلاب و ارتقاء کا اندرونی تقاضا ہے ۔ درحقیقت یہ سوال کبھی کبھی کھٹکتا ہے کہ ” یہ سوز دروں“ انسان نے شیطان سے اخذ کیا ہے یا شیطان نے انسان سے ؟ کیوں کہ ارمغان حجاز میں اقبال ، شیطان سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں :

بغیر از جان ما سوزے کجا بود
ترا از آتش ما آفریدند

شیطان کو شراب کی حاجت نہیں بلکہ صرف شراب کی طلب و آرزو ھی اسے مست رکھتی ہے ، وہ اپنا سبو بھرنا نہیں چاہتا کیوں کہ شکست سبو کا نظارہ ھی اسے سرشار کر دیتا ہے :

”کر گیا سر مست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبو“

شیطان جنت میں دوبارہ واپس جانے کے مسئلے کو درخور اعتنا ھی نہیں سمجھتا کیوں کہ وہاں کی پرسکون زندگی اس کے نزدیک بالکل بے روح و بے کیف ہے ، وہ جبرئیل پر طعنہ زن ہے کہ سکون و عافیت کے

ساتھ ساحل پر کھڑا ہوا سمندر کے طوفان کا تماشہ دیکھ رہا ہے اور ادھر شیطان منجدھار میں طوفان کے تھپیڑے کھا کر اور تلاطم سے ٹکرا کر لطف اندوز ہوتا ہے ۔ درحقیقت اسی کے دم سے تمام چشموں، دریاؤں اور سمندروں میں ایک تلاطم برپا ہے ، وہ تو جبریل سے یہاں تک کہ جاتا ہے :

گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو ؟

یہاں اقبال کی مراد یہ ہے کہ انسانی زندگی کی تمام دلچسپیاں ، آزادی اور بغاوت کے اسی جذبے کی مرہون منت ہیں جسے شیطان نے تحریک دی اور جس کے بغیر زندگی زندگی نہ رہ جائے ، اقبال کہتے ہیں :

مزی اندر جہان کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطاں نہ دارد

مختصر یہ کہ شیطان آزادیٔ خیال ، آزادیٔ رائے اور قوت عمل کی تخلیق کا مظہر ہے ۔ اقبال کے وہ مبصرین جو انہیں مروجہ مذہبی نظریات کا نمائندہ سمجھے بیٹھے ہیں ، شیطان کے بارے میں ان کے نظریات کے اس پہلو سے انصاف برتنے میں قاصر رہے ہیں ۔ ایسے حضرات کے نزدیک شیطان محض فتنہ و شر کا ایک علامتی پیکر ہے ؛ پس انہیں شیطان کے اندر کوئی قابل ستائش وصف نظر نہیں آتا درانحالیکہ اقبال نے شیطان کو جس انداز سے پیش کیا ہے ، اس اعتبار سے وہ ایک ہیرو معلوم ہوتا ہے جو تمام حرکت اور تمام تغیر کی تخلیق کا مدعی ہے ۔ ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں شیطان اس عالم مادی پر کامل قبضہ و تصرف اور قلوب انسانی پر لامحدود اثر و اقتدار کا دعویٰ کرتا ہے :

ہے مرے دست تصرف میں جہان رنگ و بو
کیا زمیں، کیا مہر و مہ، کیا آسمان تو بتو

کیا امامان سیاست، کیا کلیسا کے شیوخ
سب کو دیوانہ بنا سکتی ہے میری ایک ہُو

اقبال کی نگاہ میں ایک ایسی شخصیت یا طاقت دنیا کے لیے بے قدر و قیمت نہیں بلکہ ضرور کوئی خاص اہمیت رکھتی ہے ۔ اسی طرح کلام اقبال کے بیشتر مداح ، مغربی تہذیب میں برائیوں کے سوا اور کچھ نہیں پاتے ۔ یہ نقطۂ نظر مشرق کے مسلمانوں میں عام ہے جو اپنی گذشتہ عظمت پر نازاں ہیں اور اقبال نے جدید سائنٹفک اور فطری پس منظر میں اسلام کی جو عقلی تعبیر پیش کی ہے ، اسے غالباً اب تک اچھی طرح نہیں سمجھ سکے ۔

ہر تغیر، ہر ترقی اور ہر وہ شے جو زندگی کو جینے کے لائق بناتی ہے ، عمل ہی سے ظہور پذیر ہوتی ہے ۔ اقبال چاہتے ہیں کہ انسان ایک تخلیقی قوت بن جائے ؛ اُن کا تصور انسان یہ ہے کہ وہ ایک آزاد عامل کی حیثیت سے تخلیق ، ارتقاء اور اقدار کی تکمیل میں خدا کے ساتھ تعاون کرتا ہے اگرچہ انسان کسی شے کو عدم سے وجود میں لانے پر قادر نہیں تاہم وہ خدا کی بنائی ہوئی دنیا سنوارتا ضرور ہے ۔ حوالے کے لیے پیام مشرق کی نظم ’’ محاورہ مابین خدا و انسان ‘‘ ملاحظہ ہو ؛ لیکن یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے ، اگر انسان کو خدا کی مرضی کے تحت ایک بندۂ مجبور بن کر بے عملی اور بے چارگی کی زندگی بسر کرنی پڑے ۔ اقبال تو یہ چاہتے ہیں کہ انسان نہ صرف اپنی تقدیر کا مالک ہو بلکہ اتنی طاقت حاصل کرے کہ اُس کی آواز خدا کی آواز اور اس کا عمل خدا کا عمل بن جائے اور وہ دوسروں کی تقدیریں بھی متعین کرنے لگے ۔

مجھے تو اقبال اس خیال کے حامی نظر آتے ہیں کہ خدا بھی اپنی مشیت انسان ہی کے وسیلے سے بروئے کار لاتا ہے ، چنانچہ کہتے ہیں :

صف جنگاہ میں مردان خدا کی تکبیر
جوش کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز !

جب کہ حرکت و عمل کی زندگی اتنی اہمیت رکھتی ہے اور شیطان ہر طرح کی آزادی ، سعی و کوشش ، آرزو و عمل کا پیکر ہے تو نظام عالم میں اس کا مقام بہت بلند ہونا چاہیے اور درحقیقت ہے بھی بلند !

اگر انسانی زندگی کا مقصد محض بے محابا خود ادعائی اور غیر مسدود خود نمائی ہوتا جیسا کہ بعض مغربی مفکرین سمجھتے ہیں اور جس اصول پر تمام موجود قوم پرست حکومتیں عمل پیرا ہیں ، اس صورت میں شیطان خیر محض ہو جاتا اور اچھے برے کا تمام فرق مٹ جاتا ۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال کے نزدیک شیطان انسانی معاشرے میں لا یعنی تمام خداؤں سے انکار کی علامت ہے اور لا ان کی رائے میں ایک مکمل مثالی معاشرے کا انتہائی ضروری عنصر ہے ؛ لیکن ساتھ ہی اقبال اس امر کے قائل ہیں کہ لا اور الّا ایک دوسرے کا تتمہ ہیں ۔ جس طرح ہر نفی سے اس کی نقیض کا اثبات نکلتا ہے اور نقیضین یعنی دونوں متناقض باتیں غلط نہیں ہو سکتیں اس لیے تمام خداؤں کا انکار درحقیقت ایک خدا کا اقرار و اثبات ہے حتیٰ کہ شیطان کی نافرمانی بھی محض اقرار کی ایک صورت ہے ۔ جاوید نامے میں شیطان کی زبان سے یہ کہلایا گیا ہے :

از وجود حق مرا منکر مگیر
دیدہ بر باطن کشا ، ظاہر مگیر

من بلبلِ در پردۂ لا گفته ام
گفتۂ من خوشتر از نا گفته ام

اور مثنوی ''پس چه باید کرد'' میں اقبال لا اور الاّ کا باهمی ربط مندرجه ذیل اشعار میں ظاهر کرتے هیں:

نکته ای می گویم از مردانِ حال
اُمّتاں را لا جلال اِلاّ جمال

در جهاں آغازِ کار از حرف لا است
ایں نخستیں منزلِ مردِ خداست

لا و اِلاّ ساز و برگِ اُمّتاں
نفیِ بے اثباتِ مرگِ اُمّتاں

هر تغیّر اور هر ترقی ، تحکّمانه اقتدار کے خلاف بغاوت کے رجحان کا نتیجه هے :

پیش غیر الله لا گفتن حیات
تازه از هنگامۂ او کائنات

میں یہاں یه ذکر کر دینا مناسب سمجھتا هوں که اقبال کے نزدیک قرآن کی آیة هبوط آدم کی تفسیر کیا هے ۔ وہ خود بیان فرماتے هیں که اس آیة کا یه هرگز مطلب نہیں که انسان پہلی بار اس کرے میں نمودار هوا بلکه اس سے غالباً اس حقیقت کی طرف اشاره کرنا مقصود هے که انسان جبلی تقاضوں کی ابتدائی حالت سے بلند هو کر شعور ذات کے مرتبے پر فائز هو گیا ، اسے اپنی آزاد خودی کا احساس پیدا هوا جو تشکیک و عدوان کی صلاحیتیں رکھتی هے ۔ ''هبوط'' سے کوئی اخلاقی گراوٹ

مراد نہیں ، یہ انسان کا شعور سادہ کے دھندھلکے سے نکل کر ایسی حالت کو منتقل ہونا ہے جہاں خود شعوری کی پہلی کرن پھوٹی تھی ؛ آدم کی پہلی نافرمانی گویا اس کا پہلا خود اختیاری عمل تھا -

یہ تمام باتیں سچ ہیں لیکن اقبال جیسا عظیم مفکر اور دانا حکیم زندگی کا کوئی ادھورا یا یک رخا نظریہ پیش کرنے پر اکتفا نہیں کر سکتا ، وہ اخلاقی اقدار کی موجودگی کا شعور رکھتے ہیں اور دنیا میں اُن اقدار کی تبلیغ تخلیق کی ضرورت بھی سمجھتے ہیں ، وہ اس حقیقت سے بخوبی آشنا ہیں کہ اگر انسان طاقت کے حصول اور افزائش ہی کو اپنا مطمح نظر بنا لے تو ایک عادلانہ اور پائدار سماجی نظام کا وجود ناممکن ہو جائے گا ، انسان محض ایک وحشی جانور ہو کر رہ جائے گا اور سائنٹفک ترقی کے ذریعے اس کے علم و عقل کے ثمرات اس کے ہاتھوں میں تخریبی حربے بن جائیں گے - جس طرح اقبال نے یہ کہنے کی جرأت کی کہ وہ دنیا رہنے کے لائق نہیں جہاں صرف " یزدان " ہی ہو شیطان نہ ہو، اُسی طرح ایسی دنیا بھی انہیں پسند نہیں جہاں صرف شیطان یعنی قوت ، خود اعتمادی ، غلبہ و اقتدار تو ہو لیکن جو نیکی ، رواداری اور نظم و قانون سے خالی ہو - اُن کا نظریۂ شیطان رسمی عقائد سے خواہ کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو، شیطان پھر بھی شیطان ہے ! اس کی شخصیت خواہ کیسی ہی شاندار ہو اور انسانی زندگی میں اس کا کردار خواہ کیسا ہی اہم ہو، پھر بھی شیطان جن رجحانات کا مظہر ہے ، اگر انسان بالکل انہیں رجحانات کا مطیع ہو جائے تو نتیجہ ابدی انتشار و کشمکش ، تباہی و بربادی کے سوا اور کچھ نہ نکلے گا - ایسی بنیادوں پر جو سماجی ڈھانچہ تعمیر کیا جائے گا وہ یکسر شیطانی ہو گا ، یہ قوت کا حامل تو ہو گا لیکن " بصیرت " سے محروم رہے گا - اقبال کے نزدیک اس کے برعکس دوسری انتہا یعنی معرفت بے قوت بھی یکساں طور پر قابل اعتراض

ہے کیوں کہ یہ بھی اسی طرح شیطانی ہے ؛ اپنی کمزوریوں کی تاویل کے لیے قسمت کو ذمہ دار ٹھہرانے کا رجحان بھی اقبال کی رائے میں شیطان کا پیدا کردہ ہے :

ہم نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
ہم نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

شیطان دو متضاد رجحانات کا نمائندہ ہے ، ایک غلبہ و تسلط کا رجحان دوسرا خود سپاری کا رجحان ۔ دوسروں کے آگے جھک جانے والوں کی موجودگی ہی غلبہ و تسلط کو ممکن بناتی ہے ؛ معرکۂ حیات سے کنارہ کشی اور طاقتور کے حق میں دنیا سے دستبرداری کا رجحان ، عزم مسابقت اور خواہش تعمیر و تسلط دونوں لازم و ملزوم ہیں ۔ انفرادی یا اجتماعی زندگی کی محض ذہنی و جمالیاتی ترقی اقبال کے نزدیک قابل قبول نہیں اگر وہ قوت سعئی و عمل سے محروم ہو ؛ وہ شاعر جو فن برائے فن کا قائل ہے ، وہ صوفی جو امور دنیاوی کو دوسروں کے ذمے ڈال کر خود ذکر و فکر میں ڈوبا رہتا ہے ، وہ مفلس جو منعم کی اطاعت و بندگی اس لیے قبول کر لیتا ہے کہ اُس کے عقیدے میں خدا کی مرضی یہی ہے ، یہ سب کے سب شیطان کے بھکائے ہوئے ہیں ، یہ لوگ اپنے طرز عمل سے استحصال ، ناانصافی اور عدم مساوات کو سہارا دے کر برقرار رکھتے ہیں ۔ اقبال کی رائے میں انسان کا انسان پر خود غرضانہ غلبہ و تسلط قائم کرنا اور اسے تسلیم کر لینا ، دونوں یکساں طور پر قبیح و شیطانی افعال ہیں ۔

" جاوید نامہ " میں ایک جگہ یہ بات بڑے مستحن انداز میں بیان کی گئی ہے جہاں اہرمن زرتشت کو ترغیب دیتا ہے کہ وہ گوشہ نشینی اختیار کر کے عبادت الٰہی اور گیان دھیان میں محو رہے کیوں کہ عافیت اسی میں ہے اور تعذیب و ہلاکت سے محفوظ رہنے کی

یہی صورت ہے ۔ اہرمن زرتشت کو سمجھاتا ہے کہ صوفی کا مسلک یہی ہے ، تم پیغمبری کا پر خطر راستہ چھوڑ کر اسے اختیار کر لو کیوں کہ پیغمبر کو طرح طرح کے خطرات حتیٰ کہ موت کا بھی سامنا کرنا پڑتا ہے ، بالآخر زرتشت کو پیغمبرانہ طریق زندگی سے خوفزدہ کرنے کے لیے کہتا ہے :

زہرھا در بادۂ گلفام اوست
ارہ و کرم و صلیب انعام اوست

اگر زرتشت اہرمن کی نصیحت قبول کر لیتا تو وہ شیطان کے پھندوں میں گرفتار ہو جاتا لیکن وہ ایسا کرنے سے انکار کر دیتا ہے اور جہد و عمل کی زندگی کو ترجیح دیتا ہے، جس کی آرائش کے لیے خون اہرمن کی ضرورت پڑتی ہے ۔ پیغمبر کی ذات روحانی اقدار اور عملی اقدار ، بصیرت اور طاقت ، دونوں کی جامع ہوتی ہے ؛ عارف صرف اپنے لیے زندہ رہتا ہے اور تنہا جنت میں جاتا ہے لیکن پیغمبر دوسروں کو بھی اپنے ساتھ لے چلتا ہے :

چیست آں ؟ بگزشتن از دیر و کنشت
چیست ایں ؟ تنہا نہ رفتن در بہشت

راہ حق با کارواں رفتن خوش است
ہمچو جاں ، اندر جہاں رفتن خوش است

اقبال نے مغربی تہذیب کی مادہ پرستی ، سیاسی تغلب اور معاشی استحصال کو ہدف ملامت بنایا کیوں کہ یہ تہذیب اور اخلاقی اقدار کو نظر انداز کر چکی ہے، حریصانہ توسیع و افزائش کے سوا اس کے سامنے اور کوئی نصب العین باقی نہیں رہا ؛ مادی طاقت کا حصول ، بے مایہ و پس ماندہ

ملکوں کو داؤں پر لگا کر محدود طبقاتی مفادات کے لیے مادی طاقت کا استعمال ، دولت کی اندھی پرستش ، بھولی بھالی پس ماندہ قوموں کو بیوقوف بنانے کے لیے اخبار اور ریڈیو ، تحریر و تقریر میں عقل کا خود غرضانہ و بیباکانہ استعمال ، جمہوریت اور آزادی کے مقدس نام پر قوموں میں تفرقہ اندازی کی کوشش — غرض ان تمام پہلوؤں پر اقبال نے سختی سے تنقید کی ہے اور ان باتوں کو شیطان کے مختلف حربے قرار دیے ہیں جن کے ذریعے وہ مغرب میں کارفرما ہے ۔ یورپ کے جملہ اداروں میں خواہ وہ جمہوری ہوں ، اشتراکی ہوں یا کچھ اور ، اقبال کو ملوکیت کی روح جاری و ساری نظر آتی ہے اور یہ شیطان کی کارگزاری ہے ۔ مغرب علم اور طاقت کا نمائندہ ہے ، وہ لا کا قائل اور اسی پر عامل ہے اگرچہ لا یعنی تمام خداؤں کی نفی ، اس لحاظ سے لازمی ہے کہ انسان اس دنیا میں اپنی حیثیت اور اپنی صلاحیتوں سے آگاہ ہو جائے لیکن یہ رجحان حد سے متجاوز ہو کر فساد مصیبت اور تباہی کا سبب بن جاتا ہے ، یہ انسان کو اخلاقی اقدار سے بے نیاز کر دیتا ہے اور ایک ایسے ملحدانہ معاشرے کو وجود میں لاتا ہے جس کے نمونے آج یورپ میں عام ہیں ، خدا کو مخاطب کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں :

بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے
بنائے خاک سے یورپ نے صد ہزار ابلیس !

اقبال مشرق کو اس کی کمزوریوں پر سختی سے تنبیہ کرتے ہیں ؛ وہ شاکی ہیں کہ مشرق دوسری دنیا کے طفلانہ سہارے پر اس دنیا سے اغماض برتتا ہے ، غلامی و بیچارگی کی زندگی پر راضی ہے ، یہاں بے عمل تصوف کا دور دورہ ہے جس نے اقوام مشرق کو معاشی افلاس اور سیاسی پستی میں مبتلا کر رکھا ہے ۔ مشرق میں عوام کے ذہن اب بھی مذہب کے زیر اثر ہیں لیکن یہ اُن کمزوروں کا مذہب ہے جو

عملی زندگی کی ذمہ داریوں سے دور بھاگتے ہیں ، یہ وہ مذہب ہے جس میں عبادت چند ظاہری آداب و رسوم بن کر رہ گئی ہے، جس میں دنیاوی خداؤں کا عملاً انکار کیے بغیر خدائے واحد کے نام کی وظیفہ خوانی کافی ہے ۔ ایسے ہی عبادت گزاروں کو مخاطب کر کے اقبال کہتے ہیں :

اے کہ اندر حجرہ ہا سازی سخن
نعرۂ لا پیش نمرودے بزن

جس معاشرے کا پس منظر ایسا ہو وہ ضرورتاً نیکی کا جامہ پہن کر اپنی کمزوریوں کو چھپاتی ہے اس لیے قوی تر آقاؤں کے مقابلے میں اخلاق تفوق کے جو دعوے کرتی ہے ، وہ جدید نفسیاتی تشریحات کے بموجب محض عقلی تاویل (Rationalisation) کی حیثیت رکھتے ہیں جو خود فریبی کا دوسرا نام ہے ۔ ایسے لوگوں کی عبادت محض ظاہری ہوتی ہے ، وہ کلمۂ طیبہ کے جزو ثانی الا اللہ کے حامی تو نظر آتے ہیں لیکن دولت ، جاہ و ثروت ، نفس پرستی وغیرہ غرض تمام دیگر خداؤں کے انکار کی شرط اول پوری نہ کرنے کی وجہ سے خدا پر اُن کا ایمان بالکل مہمل اور ریا کارانہ ہے؛ دنیاوی طاقت کے بغیر ، فقر و قناعت ، انسانی شخصیت کو گھٹا دیتے ہیں اور اقبال نے سینکڑوں اشعار میں ایسی قناعت و روحانیت کا مضحکہ اُڑایا ہے ۔ اقبال اُس خوف کی بھی تضحیک کرتے ہیں جو مشرق میں بہت عام ہے اور جو موجودہ مشرق ثقافت کی نفسیاتی بنیاد فراہم کرتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک یہ سب شیطان اپنے ''فرزندوں'' کو مسلمانوں کے بارے میں حکم دیتا ہے :

مست رکھو ذکر و فکر صبحگاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مذاق خانقاہی میں اسے

تحکم و تغلب اور محکومیت و مغلوبیت — ان دونوں رجحانات کی اصلاح

ضروری ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ انتہا پسندی سے احتراز کرتے ہوئے ایک ایسا آزاد معاشرہ قائم کیاجائے جس کے افراد اتنی طاقت رکھتے ہوں کہ تمام قوتوں کو ٹھکرا دیں تمام خداؤں کا انکار کریں لیکن ساتھ ھی ساتھ نیکی اوردانشمندی کے تقاضے سے خوشی خوشی اپنے آپ پر کچھ پابندیاں عائد کرلیں تاکہ زندگی کی اخلاقی قدریں محفوظ رھیں ۔ اقبال کا معیار اخلاق یہ ہے کہ انسان آزاد اور خود مختار ہوتے ہوئے اپنی مرضی سے نیکی کے اصولوں کا احترام کرے ۔ اقبال کے نزدیک اس اخلاق کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے جو خدا یا سماج کے خوف کا نتیجہ ہو ؛ سچا اخلاق یا حقیقی نیکی ایک آزاد انسان کے عمل سے وابستہ ھوتی ہے جو نیکی کی خاطرابتلائیں بھی سہتا ہے کیوں کہ اس نے اپنی خوشی سے اسے اپنایا ہے ، کسی کے حکم یا دباؤ سے نہیں ، اس کی طاقت جبر و تشدد میں صرف نہیں ھوتی بلکہ خدمت کے لیے وقف ھوتی ہے ، وہ قانون خیر یا نیکی کے اصولوں کا تابع ھوتا ہے ، کسی اور خارجی طاقت یا اندرونی حرص و ھوا کا پابند نہیں ھوتا ۔ ایسا انسان خود کو نہ کسی سے کمتر سمجھتا ہے نہ کسی سے برتر ، وہ کامل انسانی مساوات کا زندہ نمونہ ھوتا ہے ۔ بس اسی قسم کے لوگ ھیں جن پر شیطان کا جادو نہیں چلتا اور انھیں سے وہ خائف رھتا ہے ، یہی وہ برگزیدہ افراد ھیں جو صحیح معنوں میں لا الٰہ الاّ اللہ کی روح اور جذبے کو اپنے اندر پیدا کرتے ھیں اور مشیت الٰہی کا مظہر بن جاتے ھیں ۔ ایسا انسان خدا کے قانون پر یقین رکھتا ہے اور اس کی اطاعت اس لیے کرتا ہے کہ یہ خود اس کی فطرت کا قانون ہے ، اس کی ذات میں قوت ، حکمت اور معرفت کے اوصاف مجتمع ھو جاتے ھیں ، اس کے اخلاق کی بنیاد خوف نہیں بلکہ جذبۂ عشق ہے اس لیے اقبال عشق پر بہت زیادہ زور دیتے ھیں ۔ حیات طیبہ کے منفی و اثباتی پہلو یعنی لا و الاّ ایسے انسان کی شخصیت کا ایک زندہ و فعال

عنصر ہوتے ہیں ، وہ بجائے خود ایک قانون ہے اور تاریخ کے واقعات کا رخ متعین کرتا ہے ۔ اقبال نے اس خیال کو یوں بیان کیا ہے :

لا و الّا احتساب کائنات
لا و الّا فتح باب کائنات

شیطان خود بھی ایک ایسے حریف مقابل کا سامنا کرنا چاہتا ہے جو قوت اور اخلاق بلندی دونوں کا حامل ہو اور اس کی یہ آرزو کہ کوئی ایسا قابل احترام انسان ملے جس کے سامنے وہ جھکنے پر مجبور ہو جائے ، جاوید نامے میں ''نالۂ ابلیس'' کے عنوان سے حسین پیرایے میں ادا ہوئی ہے ؛ شیطان خدا کے حضور میں شکوہ کرتا ہے کہ انسان اس کا حریف بننے کے لائق نہیں ، وہ تو اتنا کمزور ہے کہ اس کے آگے انکار کی جرأت نہیں کر سکتا ، وہ اس قسم کے شکار سے بیزار ہو چکا ہے جو خود ہی شکاری کی تلاش میں پیچھے پیچھے چلتا ہو ، پھر وہ خدا سے اپنی ساری پچھلی عبادتوں کا واسطہ دے کر ، درخواست کرتا ہے کہ اسے کسی ایسے انسان کے مقابلے کی سعادت بخش دے جو اس کی گردن دبوچ لے اور اسے شکست کا مزہ چکھا دے ۔

خاتمے سے پہلے یہ ذکر کر دوں کہ اقبال بدی یا شیطان کے مبدے یا اسباب تخلیق کی وضاحت نہیں کرتے اور نہ اس بنیادی مقصد کو بیان کرتے ہیں جس کے لیے بدی یا شیطان کی تخلیق ہوئی ۔ خدا کو مخاطب کرتے ہوئے وہ اس شعر میں پوچھتے ہیں :

اسے صبح ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر ؟
مجھے معلوم کیا وہ رازداں تیرا ہے یا میرا

اس سے ظاہر ہے کہ اقبال اس سوال کا جواب دینے کی کوشش نہیں

کرتے کہ شیطان نے خدا کے حکم پر سجدۂ آدم سے انکار کیوں کیا ؟ انھیں اس مسئلے سے کوئی دلچسپی نہیں معلوم ہوتی ، وہ شیطان یا بدی کو ایک موجودہ حقیقت تسلیم کرتے ہوئے اس کا عرفان ضروری سمجھتے ہیں ۔

ایک دوسری نظم میں کوئی خود دار مفلس آدمی اپنے افلاس کا گلہ کرنے کی بجائے خدا سے پوچھتا ہے کہ آیا فرشتے تیری اجازت سے کسی کم ظرف انسان کو امیری اور سرداری عطا کرتے ہیں یا بغیر اجازت ؟

اک مفلس خود دار یہ کہتا تھا خدا سے
میں کر نہیں سکتا گلۂ درد فقیری

لیکن یہ بتا تیری اجازت سے فرشتے
کرتے ہیں عطا مرد فرومایا کو میری

" یہ سوال اس شبہے کو ظاہر کرتا ہے کہ آیا ناانصافی اور بدی کا وجود خدا کی مرضی اور اس کے احکام کے مطابق ہے یا اس کا باعث کچھ اور ہے ؟ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال بدی کے اسباب و علل کے بارے میں کوئی یقینی رائے نہیں رکھتے ؛ چنانچہ اس کے لیے نہ تو وہ واضح طور پر انسان کو ذمہ دار ٹھہراتے ہیں ، نہ خدا کو — فرماتے ہیں :

روز حساب جب مرا پیش ہو دفتر عمل
آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے اعمال بد کچھ خود کردہ ہوتے ہیں کچھ ''ادھر کے اشارہ'' سے ۔

صرف دو مقامات ایسے ہیں جہاں اقبال نے بہت اختصار کے ساتھ

شیطان کی تخلیق یا بدی کے مقصد وجود کی وضاحت کی ہے ۔ جاوید نامے میں وہ سید علی ہمدانی سے خیر و شر کی حقیقت دریافت کرتے ہیں اور یہ پوچھتے ہیں کہ شر کی تخلیق کیوں ہوئی ؟ سید ہمدانی جواب میں ارشاد فرماتے ہیں کہ شیطان سے تعلق کا نتیجہ انسان کا زوال ہے لیکن شیطان سے جہاد کرنے کا نتیجہ انسان کا عروج و کمال ، انسان کی شخصیت ایک تلوار ہے جس کی آب و تاب سنگ فشاں کی محتاج ہوتی ہے ، اس تلوار کے لیے سنگ فشاں شیطان یا شر ہے جس کے بغیر انسان کی شخصیت کامل نشو و نما نہیں حاصل کر سکتی :

بزم بے دیو است آدم را وبال
رزم با دیو است آدم را جمال

خویش را بر اھرمن باید زدن
تو همه تیغ ، آن همه سنگ فسن

تیز تر شو تا فتد ضرب تو سخت
ورنه باشی در دو گیتی تیره بخت

دوسری جگہ ''تسخیر فطرت'' کے آخری بند میں ، انسان خدا کے رو برو حاضر ہو کر شیطان کے ذریعے اپنے بھکانے جانے پر معذرت پیش کرتا ہے اور اپنے عمل کی تصویب میں کہتا ہے کہ اپنی قوتوں میں توسیع و ترقی کے لیے فطرت کی تسخیر اور اس سے کام لینے کے لیے یہ بالکل ناگریز تھا :

رام نگردد جهان تا نه فسونش خورم
جز بکمند نیاز ناز نه گردد اسیر

تا شود از آہ گرم این بت سنگین گداز
بستن ز نار او بود مرا ناگزیز

عقل بد ام آورد فطرت چالاک را
اھرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

میں قارئین کو آخری شعر کے لفظ ''عقل'' پر خاص طور سے متوجہ کرنا چاھتا ھوں ؛ فطرت کی تسخیر کے لیے جس چیز کی ضرورت ھے وہ ھے علم کی طاقت اور اسی لیے شیطان بھی کیوں کہ جب ایک مرتبہ کورانہ عقاید کی بنیادیں عقل کے ھاتھوں متزلزل ھو جاتی ھیں تو انھیں دوبارہ استوار نہیں کیا جا سکتا ۔ غور و فکر سے پیدا شدہ بیماریوں کا ایک ھی علاج ھے، مزید اور مزید غور فکر حتیٰ کہ عقلی ایمان کی اس منزل تک رسائی ھو جائے جہاں فکر ، وجدان ، عشق سب وحدت کے رنگ میں ڈوب کر ایک ھم آھنگ کل بن جاتے ھیں ۔ ایسا محسوس ھوتا ھے کہ زندگی کے ڈرامے کا یہ خاتمہ متعین کرنے میں اقبال کسی قدر جذباتی ھو گئے ھیں ، یہ بات ان کے پورے فکری رجحان کے خلاف ھے ۔ ایک ایسے مفکر کے لیے جس کے نزدیک زندگی ایک غیر مختتم جہاد ھو اور انسانی شخصیت ، نشو و ارتقا کے لامحدود امکانات رکھتی ھو ، جس کی رائے میں بنیادی حقیقت محض تغیر اور ترقی ھو — اس کے لیے ، اس سفر کی کوئی منزل یا مناسب انجام متعین کرنے کا سوال کوئی اھمیت نہیں رکھتا اور میرا خیال یہ ھے کہ اقبال نے بھی اسے نظر انداز کر دیا ھے ۔

بدی یا شیطان کے آغاز و انجام کے مسئلے میں الجھنے کی بجائے اقبال صرف یہ واضح کرنے کی کوشش کرتے ھیں کہ شیطان دنیا میں کیا فریضہ انجام دیتا ھے ۔ اقبال نے جوھر و عرض (روح و مادہ) کی

ثنویت (Dualism) کو ختم کر کے فلسفے اور مذہب دونوں کی بہت بڑی خدمت انجام دی ہے ۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ جوہر و عرض کی رسمی ثنویت ختم کرنے میں کافی حد تک کامیاب رہے لیکن دوسری ثنویت جو اس قدر اہم ہے یعنی خیر و شر کی ثنویت ، اسے وہ حل نہ کر سکے ۔ اقبال حد سے زیادہ رجائی یا قنوطی بننا نہیں چاہتے ؛ اپنے خطبات میں وہ کہتے ہیں '' رجائیت و قنوطیت کے مابین جو مسئلہ چھڑ گیا ہے اس کا قطعی فیصلہ ہمارے علم کائنات کے اس موجودہ مرحلے میں نہیں کیا جا سکتا ۔ ہمارے فہم و ادراک کا سانچہ اس قسم کا ہے کہ ہم اشیاء کا محض جزئی طور پر جائزہ لے سکتے ہیں ۔ ہم ان عظیم آفاقی عوامل کی حقیقت پورے طور پر سمجھ نہیں سکتے جو تباہ کن بھی ہیں اور ساتھ ہی زندگی کے فروغ اور توسیع کا باعث بھی ۔ قرآن کی تعلیم رجائیت اور قنوطیت دونوں سے بالاتر ہے اگرچہ وہ انسان کے کردار و اطوار میں اصلاح و ترقی کے امکان ، نیز فطرت کے عوامل پر اس کے اقتدار کو تسلیم کرتا ہے ۔''

اقبال دنیا کو نہ مطلق خیر سمجھتے ہیں نہ کلیۃً شر ، خیر و شر دونو انسانی زندگی کی ناقابل انکار حقیقتیں ہیں ؛ نہ تو وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ حقیقت کی نوعیت بنیادی طور پر خیر ہے یا شر اور نہ وہ اس بارے میں کوئی یقینی رائے رکھتے ہیں کہ آیا کسی مرحلے میں ان میں سے کوئی ایک عنصر دوسرے میں ضم ہو کر غائب ہو جائے گا ۔ صرف ایک جگہ یعنی مذکورۂ بالا نظم '' تسخیر فطرت '' کے آخری شعر میں ، تمثیل حیات کے منتہا (Climax) کے طور پر ، شیطان کے بالآخر شکست کھانے اور انسان کامل کے آگے جھک جانے کی طرف اشارہ کیا ہے ۔ ان کی جملہ تحریروں میں خواہ نثر ہو یا نظم ، مجھے اس خیال کی تائید میں کوئی ایک مثال بھی نہیں مل سکی جس سے ثابت ہو

کہ ان کے نزدیک نیکی کی فتح بالآخر لازمی ہے ۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اقبال کو اس امر کا یقین ہے کہ بنیادی حقیقت نہ محض خیر ہے نہ شر، بس محض حقیقت ہے ۔ فرماتے ہیں :

چہ گویم نکتۂ زشت و نکو چیست
زباں لرزد کہ معنی پیچدار است

بروں از شاخ بینی خار و گل را
دروں او نہ گل پیدا ، نہ خار است

خیر و شر کا فرق تو صرف اس جہد و ارتقا کے دوران میں ظاہر ہوتا ہے جو زندگی کی نمایاں خصوصیات ہیں ۔ اس سلسلۂ جہاد میں طاقت ہی قدر و قیمت کا معیار ہے لیکن طاقت سے اقبال کی مراد محض حیوانی طاقت نہیں ؛ یہ طاقت انسانی شخصیت کی کامل نشو و نما کا حامل ہوتی ہے اور شخصیت کے ارتقا میں ذہنی اور اخلاقی عناصر بھی یکساں حیثیت اور اہمیت رکھتے ہیں ۔

چوتھا باب

اقبال اور برگساں

بشیر احمد ڈار

مترجمہ

سجّاد رضوی

(۱)

بیسویں صدی کے فکر کے سلسلے میں برگساں کا سب بڑا حصہ یہ ہے کہ اس نے زندگی کی مادی تعبیر ، عقل پر ضرورت سے زیادہ زور دینے اور جسم و روح کی ثنویت پر دھاوا بول دیا ۔ یہ تمام باتیں اس نئے سائنسی طریقے کا ثمرہ تھیں جسے ڈیکارٹ (Descartes) اور گلیلو (Galileo) نے سترھویں صدی میں پروان چڑھایا تھا ۔ موجودہ زمانے میں جب کہ حیاتیات اور نفسیات کا تو ذکر ہی کیا ، طبیعیات نے بھی مادیت کی حمایت ترک کر دی ہے، ہم اس عظیم کام کا تصور نہیں کر سکتے جو کاتب تقدیر نے برگساں کے سپرد کر رکھا تھا ۔ اس کے بعد مفکرین

کے ایک گروہ نے جن میں میکڈوگل (McDougall) اور درائش (Driesch) شامل تھے ، اپنی تحقیقات کے ذریعے برگساں کے دعوے کی حمایت کی مگر حقیقت یہ ہے کہ ۱۸۸۹ء میں یہ اسی کی طبع رسا کا کام تھا کہ اس نے ایک ایسے مقصد کی حمایت کی جو بظاہر ہر شخص کے نزدیک جوئے شیر لانے سے کم نہ تھا ۔ میکانکیت جو روایتی جن کی مانند سائنس دانوں کے نا تجربہ کار ھاتھوں کی بدولت ، اپنی ' بوتل ' سے آزاد ہو چکی تھی اور اپنے نجات دھندوں ھی کو برباد کرنے پر تلی ہوئی تھی ، برگساں کی بدولت از سر نو قابو میں آئی اور اپنے اصل مقام کو پہنچی ۔

بڑے پائے کے فلسفی ھونے کے باوجود اس نے اپنے ھم پیشہ رفقاء کی پٹی ہوئی لکیر کو ترک کیا اور اپنے زمانے کے مسائل سے عہدہ برا ھونے کے لیے ایک بالکل نئے طریقہ کار کو اختیار کیا ۔ اس نے محض مجرد اور منطقی استدلال اور اولیٰ صداقتوں کی بنیادوں ھی پر اپنے نقطۂ نظر کو پیش نہ کیا بلکہ اس نظریے کے ثبوت میں ایسے سائنسی حقائق پیش کیے جن کی تصدیق ھو سکے ۔ اس کا دلکش اسلوب اس کا سیدھا سادا بیان ، اس کی خوبصورت تشبیہات و استعارات ، اپنے نقطۂ نظر پر اس کے ایمان راسخ نے مل جل کر اس کے دور کے متعصب لوگوں کو یہ یقین دلایا کہ عین ممکن ھے اس کی باتیں سرتاپا حقیقت نہ ھوں لیکن وہ حقیقت سے کچھ ایسا دور بھی نہیں ۔

مشہور امریکی مفکر ولیم جیمز (William James) نے جب اس کی کتاب ' تخلیقی ارتقاء ' (Creative Evolution) کا مطالعہ کیا تو اس نے لکھا "مجھے یوں محسوس ھوتا ھے کہ اس سایۂ خداوندی اور تاریخ فلسفہ میں اس حیران کن تصنیف کے مقابلے میں اور کوئی شے زیادہ اھم نہیں" اور خاتمہ کلام یوں کیا کہ اس میں ابھی قدر نئی باتیں ھیں کہ

تمہارے ہم عصروں کو انہیں اپنانے میں ایک عرصہ درکار ہوگا[1]" اور اس بات میں کوئی شبہ بھی نہیں کہ برگساں نے بہت سی باتیں ایسی کہی تھیں جو اس کے زمانے کے لوگوں کے مذاق کے مطابق نہ تھیں اور یہ لوگ وہ تھے جنھوں نے سائینسی مادیت اور مشینی عہد کے ثمرات کے زیر اثر اپنے اندر ایک ایسے ذوق کو پروان چڑھا لیا تھا جو روح کی لطافتوں سے نا آشنا تھا - اس زمانے کو جو فکر امروز میں غرق تھا اور جسے ماضی بھول چکی تھی ، اس نے مستقبل کا ایک پیغام دیا ؛ یہ پیغام ان لوگوں کے نام تھا جو آزاد و خود مختار ارادے اور بقا پر یقین نہ کرنے پر مجبور کر دیے گئے تھے ، اس نے نہ صرف موجودہ دنیا بلکہ آیندہ زمانے میں بھی ایک نئی اور درخشندہ زندگی کی امید روشن کو راہ دی - سائنسدانوں نے اپنے اردگرد ایک چھوٹی اور کھوکھلی عظمت کا جالا بن رکھا تھا اور عام لوگ ان کی تحقیقات سے حاصل ہونے والے مادی فوائد سے اس قدر مرعوب ہو چکے تھے کہ ان میں اس جالے کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کی ہمت نہ تھی ؛ اگرچہ ان کے دل کسی اور شے کے لیے مچلتے تھے - برگساں نے بڑی جرأت مندی سے قدم اٹھایا اور اس چیز کو خاک میں ملا دیا جو بظاہر نا قابل تسخیر معلوم ہوتی تھی ، اسے ہی اس بت کو پاش پاش کرنے کا شرف حاصل ہوا اور اب یہ بت سب کے قدموں تلے روندا پڑا ہے اور یہ سب کچھ اس کے ہاتھوں نے کیا جس کو ایک شاہد عارف کہنا بے جا نہ ہوگا -

اقبال کو بھی قریباً اسی قسم کی مشکل درپیش تھی ؛ برعظیم ہند و پاک کے مسلمان اپنے ماضی میں گم تھے ، حال میں ان کے پاس کچھ نہ تھا اور مستقبل کے بارے میں کوئی واضح تصور مفقود تھا - ماضی

1. Letters of William James (1920) pp. 220,291

کتنا ہی شاندار کیوں نہ ہو محض اس کی بنیادوں پر کسی ایسی شے
کی تعمیر ممکن نہیں جو محسوس بھی ہو اور مستقل بھی ۔ یہ لوگ ذہنی
طور پر کمتر ، اخلاق طور پر دیوالیے ، مادی اعتبار سے بالکل کمزور
اور نفسیاتی طور پر احساس محرومی کا شکار تھے۔ وہ دور جدید کے تقاضوں
اور مستقبل کی ضروریات کے دو سنگ ہائے گراں کے درمیان پس رہے
تھے ؛ اپنے مذہب کی حیات آفرین قوت پر سے ان کا ایمان اٹھ چکا تھا
اور اسی بنا پر وہ ایسی تنگ و تاریک راہوں کو اختیار کیے ہوئے تھے
جو کسی طرف کو نہ نکلتی تھی ، ان کی خود اعتمادی کا خاتمہ ہو چکا
تھا اور اس کے ساتھ ہی باقی دوسری چیزیں بھی غائب ہو چکی تھیں ،
تصوف کا رستہ جو کسی زمانے میں تریاق سمجھا جاتا تھا ، اب بالکل
بے کار تھا کیوں کہ اس نے حقیقت سے دو چار ہونا چھوڑ دیا تھا ۔
یہ روز مرہ کی زندگی ہی ان لوگوں کے نزدیک سب کچھ
تھی اور اسے وہ صوفیاء کے بے معنی اور بے کار اوراد و وظائف
میں صرف کر رہے تھے ، خالص عقلی رستے بھی طلسم کشا ثابت
نہیں ہو رہے تھے ، زندگی کا دروازہ ان پر ویسے کا ویسا بند تھا ۔
اس موقع پر اقبال نے لوگوں کے سامنے اس خطرناک صورت حال سے
نجات حاصل کرنے کی ایک تجویز پیش کی ۔ انھوں نے نہ صرف اصل
مسئلے ہی کو سمجھا بلکہ وہ طریقہ بھی دریافت کیا جس سے مستقبل
کی راہیں کھل سکیں ۔ ان کے نزدیک یہ مشرق اور مغرب کے مقابلے کا
مسئلہ نہ تھا بلکہ مشرق مغرب دونوں کا مسئلہ تھا ؛ مشرقی ہونے کی
جہت سے وہ اپنی سر زمین کی درخشندہ روایات کی مخالفت نہ کر سکتے تھے،
نہ وہ مغرب کی ہر بات کو غیر مشروط طور پر قبول کر سکتے تھے ،
دونوں کے لیے لازمی تھا کہ وہ کچھ قابل قدر چیزیں پیش کریں لیکن
دونوں کی بہت سی باتوں کو خارج کرنا بھی ضروری تھا ۔ اقبال نے

کوشش کی کہ مشرق و مغرب کی بہترین چیزوں کے مابین ایک تناسب پیدا کیا جائے ؛ مغرب سے انھوں نے سائینسی رویہ اور محسوسات سے لگاؤ سیکھا جو ان کے نزدیک فکر اسلامی کی میراث تھا لیکن وہ اس تہذیب و ثقافت کے ان لوازمات کو قبول نہ کر سکتے تھے جو مذہب اور اخلاق کے مخالف تھے ، ان کے نزدیک مشرق کی اخلاق اور مذہبی فضا کو فکر آخرت کے بارے میں بے جا سوچ بچار نے بہت خراب کر دیا تھا اس لیے ضرورت اس امر کی تھی کہ انھیں فکر حقیقت کی محسوس باتوں کی بنیاد پر تعمیر کیا جائے۔

اس لحاظ سے اقبال بڑی حد تک برگساں کے مرھون منت ھیں۔ نطشے (Nietzshe) کے علاوہ مغرب کا کوئی ھم عصر فلسفی ایسا نہیں جس نے زندگی ، تہذیب اور سائینس کے مسائل پر اس تعمق فکر کا ثبوت دیا ھو جو برگساں کا حصہ تھی۔ جب اقبال بیسویں صدی کے آغاز میں یورپ گئے تو نطشے اور برگساں ھی دو بڑے مفکر تھے جنھوں نے اس میدان پر قبضہ کر رکھا تھا ، ان دونوں میں نطشے زیادہ سلبی اور تخریبی تھا اور اس کے بر عکس برگساں زیادہ ثبوتی اور تعمیری۔ اقبال کو برگساں کی جس بات نے اپنا فریفتہ کیا ، وہ یہ تھی کہ برگساں انسانی شعور کی زیادہ گہری سطحوں کا پر زور حامی تھا ؛ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ھے کہ وہ حیات انسانی کے روحانی پہلو اور وجدان کے اس کام کا بڑا قائل تھا جو حرکی تجربے کو معرض وجود میں لاتا ھے۔ دراصل یہ مشرق ھی کی صدائے باز گشت تھی جو مغرب کے کافر دل میں گھر کر رھی تھی ، اقبال نے اسی تشویق کو قبضے میں کیا اور اسے وسعت دی۔ برگساں نے ٹھوس حقائق کی بنیادوں پر ارتقاء کے اس نظریے کی وضاحت کی جس کے بارے میں مغرب کو امید تھی کہ یہ مذھب کے تابوت میں آخری کیل تھی اور یہ وضاحت

کچھ اس انداز سے ہوئی جس نے اس اُمید کو غلط ثابت کر دیا ۔ ان مسائل کو حل کرنے کا طریقہ ہی نہیں بلکہ بے شمار ایسے نتائج بھی جو برگساں نے حاصل کیے ، فکر رومی سے بہت کچھ ملتے جلتے تھے اور غالباً یہی وجہ تھی کہ اقبال برگساں اور رومی سے زیادہ نزدیک ہو گئے۔ برگساں، رومی اور اقبال تینوں حقیقت کو حرکی اور تخلیقی شمار کرتے تھے ! فرق یہ تھا کہ رومی اور اقبال کے نزدیک یہ حقیقت روحانی تھی لیکن برگساں مغرب کی روایات کے ہاتھوں مجبور ہو کر اس قسم کا جرأت مندانہ قدم اُٹھاتے ہوئے جھجکتا تھا ۔ زماں کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگساں ہی سے ماخوذ اور اختیار کے مسئلے پر یہ تینوں کے تینوں ہم نوا ہیں ۔ استدلال اور وجدان کے تقابل کا مسئلہ تمام مسلمان مفکرین کے ہاں ملتا ہے اور اس سلسلےمیں رومی کا نقطۂ نظر کم فلسفیانہ تو ضرور ہے لیکن جاذب توجہ زیادہ ۔ رومی اور برگساں وجدان کی حمایت کے جوش میں عقل اور فکر پر نفرت کی نگاہیں ڈالتے ہیں لیکن اقبال کے نزدیک حقیقت اولیٰ ایک عضوی وحدت ہے جس میں عقل اور وجدان دونوں کی اہمیت برابر ہے ۔ ادنیٰ سطح پر ان دونوں میں اختلاف بلکہ مخاصمت تک رونما ہو سکتی ہے لیکن اعلیٰ سطح پر دونو مل جاتے ہیں ، عشق صادق اور عقل سلیم مترادفات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں ۔ رومی اور اقبال برگساں کا ساتھ اس وقت چھوڑ دیتے ہیں جب وہ یہ کہتا ہے کہ حقیقت جو اس کے نزدیک جوش حیات ہے ، کسی منزل خاص کی جانب گامزن نہیں ۔ ایک ایسی حرکت جس کی کوئی منزل نہ ہو اور ایسی ترقی جس کا مقصد ہی کوئی نہ ہو ، کوئی منتہا ہی نہ ہو جس کی جانب یہ حرکت رواں دواں ہو تو یہ صحیح معنوں میں حرکت نہ ہو گی بلکہ یونانیوں کی حرکت دوری

شے مماثل ہو گی جو نہ صرف زمانے کو غیر حقیقی بنا چھوڑے گی بلکہ اس سے حقیقت کا میکانکی ، غیر تخلیقی اور اندھی ضرورت کے دست نگر ہونا لازم آئے گا ۔ مختصراً اس سے برگساں کے نقطۂ نظر کے برعکس بات پیدا ہو گی اسی لیے اقبال اس میں اضافہ کرتے ہیں اور اس بات کی حمایت کرتے ہیں کہ عمل ارتقاء اک منزل خاص کی جانب گامزن ہے اور وہ منزل ایسی مثالی نسل کو جنم دینا ہے جو ایسے افراد پر مشتمل ہو کہ اپنی مثال آپ ہوں اور مرد کامل کے والدین بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں [1]

(۲)

جس زمانے میں برگساں نے مسائل فلسفہ کے بارے میں سوچ بچار شروع کی ، میکانکی طبیعیات مادیت سے ہم کنار ہو چکی تھی اور حیاتیات بھی ڈارون اور اس کے مقلدین کی تشریحات کے مطابق اسی لکیر کو پیٹ رہی تھی ؛ حیات اور ذہن کے تمام تصورات اپنی پہلی سی اہمیت کھو چکے تھے اور اس کے ساتھ ہی تمام اخلاقی اور جمالیاتی اقدار، ایمان اور مذہب کو یہ خطرہ لاحق تھا کہ وہ مادیت کے اس سیلاب کی نظر ہو جائیں۔

اس صورت حال کا صحیح اندازہ پروفیسر ٹنڈال (Prof. Tyndal) کے ان الفاظ سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے ۱۸۷۴ء میں برٹش ایسوسی ایشن کے اجلاس میں ارشاد فرمائے ؛ وہ فرماتے ہیں کہ سائینس عنقریب اس قابل ہو جائے گی کہ وہ ابتدائی سحابیہ سے لے کر سائینس کی ترقی کے لیے برٹش ایسوسی ایشن کے جلسوں تک ہر چیز کو خالص فطری

---

1. Introduction to Asrar-i-khndi (English Translation) Lahore 1950 xix.

اور ارتقاء کے ناگزیر نقطۂ نظر سے واضح کر سکے[1]۔ حقیقت یہ ہے کہ برگساں نے اپنی فلسفیانہ زندگی کے آغاز کے وقت سپنسر (Spencer) کو اپنا نمونہ قرار دیا تھا ، اس کی ابتدائی کوششیں ان نتائج کے حصول پر مرکوز رہیں جو پروفیسر ٹنڈال کے سامنے تھیں ، اس نے میکانکیتی توضیح کا تمام کائنات پر اطلاق کرنے کا خواب دیکھا تھا ۔ سائنس اور ریاضیات میں اچھی خاصی تربیت حاصل کر چکنے کی بنا پر اسے یہ اعتماد تھا کہ اس کی کوشش سے خاطر خواہ نتائج برآمد ہوں گے مگر بڑی جلدی اس نے اپنے آپ کو ایک سراب کے سامنے کھڑا دیکھا ؛ جو خاکہ اس نے اپنے ذہن میں قائم کیا تھا اس کا دامن اتنا وسیع نہ تھا کہ بے شمار واقعات کے استشہاد کو اپنے اندر سمو سکتا لہٰذا اس کی سائنسی تربیت نے اسے مجبور کیا کہ وہ اپنے مفروضے سے کنارہ کر لے ۔ اس نے سپنسر کی کتاب اصول اولین (First Principles) کا از سر نو مطالعہ شروع کیا اور اس نیت سے کہ وہ اس میں سے نقائص تلاش کر سکے ؛ جب وہ تصور زماں پر آیا تو فوراً اسے یہ بات سوجھی کہ یہی سب سے بڑی اُلجھن ہے ، اسے اس بات کا احساس ہؤا کہ سپنسر کے تصور کے مطابق جو ارتقاء سامنے آتی ہے ، وہ دراصل ارتقاء ہی نہیں اور میکانکیتی فلسفہ جس زماں کا تصور پیش کرتا ہے ، وہ زماں حقیقی نہیں بلکہ اس کی وہ بگڑی ہوئی شکل ہے جو زماں اور مکان کے باہمی اختلاط سے رونما ہوتی ہے ۔ برگساں کی نئی تحقیق کا نقطۂ آغاز یہی بات تھی ، اس نے مسلسل سات سال اس مسئلے پر اپنی خلوت میں سوچ بچار کی ۔ دراصل یہ مسئلہ بڑی دور رس اہمیت کا مالک تھا اور جس کا اس زمین پر بسنے والے تمام انسانوں کی زندگی

---

1. Joad : Guide to Modern Thought. P. 46

پر اثر پڑتا تھا ۔ اگر انسان محض جواہر و سالمات کا ایک ڈھیر ہے اور جس میں کوئی ایسی آرزو نہیں جو ماورائے حسی ہو اور وہ صرف تسبیب کے ناقابل تغیر اصول و ضوابط کا پابند ہے تو پھر اس بات میں کوئی تُک نہیں کہ اعلیٰ منازل و مقاصد کے حصول کی خاطر کوششیں کی جائیں ؛ اگر انسان کا باطنی آزادی کا احساس محض ایک فریب ہے اور اس کے مختلف النوع سرگرمیوں کی حقیقت سپائی نوزا (Spinoza) کے خیال کے مطابق اس پتھر کی حرکات کے برابر ہیں جو کوئی شرارت پسند لڑکا بغیر کسی مقصد کے فضا میں لڑھکا دے تو پھر یہ اقدار ، ایمان ، خیر اور حسن وغیرہ کے متعلق جھگڑے کیسے؟ سچ تو یہ کہ اس مسئلے پر برگساں کا سات سال کا گہرا تفکر بڑا نتیجہ خیز ثابت ہوا ، پیغمبروں کی طرح وہ اپنی خلوت سے باھر نکلا اور اس نے مایوسیوں میں گھری ہوئی انسانیت کو زندگی کا ایک نیا پیغام سنانا شروع کیا ۔ ان لوگوں کے لیے جو اس کے ہم عصر تھے اور جنھیں خالص مادیت پروان چڑھا رہی تھی ، برگساں کا پیغام ایک نئی صبح صادق کی پہلی کرن ثابت ہوا ۔ ۱۸۸۹ء میں اس کی پہلی کتاب ''زماں و اختیار'' (Time and Free Will) شائع ہوئی : اس وقت سے اب تک مادیت اور تمام کائنات کی مادی تعبیر کا عقیدہ آہستہ آہستہ شکست کھاتا رہا اور اب تو ان حلقوں میں بھی اس مادیت کو خیر باد کہ دی گئی ہے جہاں کسی زمانے میں بڑے جوش و خروش سے اس کی حمایت ہوئی تھی ۔ وہ زندگی کی فوقیت و فضیلت اور ارادے کی آزادی و خود مختاری کا داعی تھا اور یوں آسے یہ اعزاز حاصل ہوا کہ وہ سائینسدانوں بالخصوص ماہرین نفسیات و حیاتیات کے سامنے یہ حقیقت پیش کرے کہ زندگی اور ذہن بے جان مادے سے بالکل مختلف ہیں اور اس جہت

سے اس بات کے متقاضی ہیں کہ ان تک رسائی حاصل کرنے اور ان کو زیر بحث لانے کے لیے مختلف طریقے استعمال کیے جائیں۔

زمان کا وہ تصور جو اس قسم کے فلسفے کو عام طور پر قابل قبول تھا ، نیوٹن کے الفاظ میں یہ ہے '' مطلق صحیح اور ریاضیاتی زمان بذات خود اور با اعتبار ماہیت کسی بیرونی چیز سے کسی قسم کے تعلق کے بغیر رواں دواں ہے ، زمان مطلق کی روانی تغیر پذیر نہیں ہوتی ، حرکت خواہ تیز ہو یا سست یا بالکل مفقود ہو مدت ویسی کی ویسی رہتی ہے ۔'' زمان کے اس قسم کے تصور کے مطابق یہ لامتناہی ہے ، یک رنگ ہے ، یک بعدی ہے ، مسلسل ہے اور اس قابل نہیں کہ لوٹ کے آسکے ۔ برگساں نے زمان کی یک رنگی اور تسلسل پر خاص طور پر زور دیا ، یہ ایک ایسا واسطہ ہے جو خالی ہے ؛ بغیر کسی کیفیت کے ہے اور بالکل غیر جانبدارانہ طور پر یک رنگ ہے ، اس کے مختلف نکات کے مابین یوں امتیاز ہوتا ہے کہ بعض تو '' اب '' کہے جاتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو '' اب نہیں '' کہلائے جاتے ہیں ، یہ نکات یکے بعد دیگرے آتے ہیں ۔ یہ یک رنگ و یک نوع واسطہ مکان سے کہ وہ بھی ایک لامتناہی یک نوع ، بے کیف اور تقسیم پذیر واسطہ ہے اور جس کے نکات کو '' یہاں '' اور '' یہاں نہیں '' کی حیثیت سے الگ الگ کیا جاتا ہے ، یوں ممیز کرتے ہیں کہ مکان کو زمان کے کسی خاص لمحے میں اس کے ساتھ موجود قرار دیا جاتا ۔ برگساں اس خیال کا حامی ہے کہ زمان کا یہ تصور خالص نہیں بلکہ اس میں تصور مکان کی آمیزش ہے لیکن اگر مکانکیت مسائل حیات کی صحیح تعبیر نہیں اور زمان صحیح تصور پیش نہیں کرتی جو برگساں کے نزدیک خود حیات ہے تو پھر ہم اس کی ماہیت کو کہاں سے تلاش کریں ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شعور میں اور دل حیات میں

تلاش کرنا ہوگا ۔ حقیقت کی صحیح ماہیت تک رسائی حاصل کرنے کے لیے ہمیں محض ظاہر ہی کا مشاہدہ نہیں کرنا بلکہ باطن کی خبر بھی لانا ہے ، ہمیں اپنے آپ کو اس مقام پر لے جانا ہوگا جہاں سے حیات کے سوتے پھوٹتے ہیں ۔

اچھا تو اب ہمارے شعور کا مطالعہ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ ذات کے دو پہلو ہیں : ایک عمرانی اور ایک بنیادی ، ذات کا وہ پہلو جو نفسیات میں زیر مطالعہ ہوتا ہے ، عمرانی پہلو ہے اور جسے باعتبار مکان جانچا جاتا ہے ۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ حالتیں ایک دوسرے کے بعد آتی ہیں اور انہیں باعتبار کمیت تولا جا سکتا ہے اور ان کی تعیین کی جاسکتی ہے ۔ عمرانی ذات کا زمان وہ زمان ہے جس کے بارے میں ہم ''طویل'' یا ''مختصر'' الفاظ استعمال کرتے ہیں اور جسے ایک ایسے خط مستقیم کی صورت میں متصور کیا جا سکتا ہے جو متعدد ایسے نقاط مکانی پر مشتمل ہو جو ایک دوسرے سے الگ ہوں اور ان کی حیثیت ایک سفر کے مختلف مراحل کی ایسی ہو لیکن جب ہم ذات کے زیادہ عمیق پہلوؤں سے بحث کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حالات کی حد بندیاں ختم ہو کے رہ جاتی ہیں اور قطعی طور پر واضح احساسات ، ارادے اور تصاویر خیال کم واضح ہو جاتی ہیں اور ان کی کثرت میں کمی آ جاتی ہے ۔ بنیادی ذات کی وحدت اس جرثومے کی وحدت کی مانند ہے جس میں اس کے آباء و اجداد کے تمام تجربات جمع ہوتے ہیں ، یہ تجربات کثرت کی آئینہ داری نہیں کرتے بلکہ مل جل کر ایک وحدت بن جاتے ہیں جس میں ہر تجربہ کل کی تشکیل میں ممد و معاون ہوتا ہے ۔ شعور کے حقائق کو اس طرح حیطۂ تنظیم میں لے آنا زمان کی کارکردگی ہے اور یہی خود زمان بھی ہے ۔

ذات کے ان دو پہلوؤں کے لحاظ سے ان کو سمجھنے کے بھی دو ہی طریقے ہیں - ہماری عمرانی ذات یعنی ہماری زندگی کا وہ حصہ جس میں ہم گرد و پیش کی دنیائے مادی سے متعلق ہوتے ہیں، میکانکی اور تجزیاتی طریقے کے زیر اثر ہوتا ہے لیکن ہماری بنیادی ذات جو ہماری زندگی کا مرکز ہے ، اس قسم کی تعبیر کی مخالفت کرتا ہے ، یہ ذات صحیح معنوں میں با اختیار ہوتی ہے اور میرے نقطۂ نظر سے اس کا سمجھنا ممکن نہیں - اسی بات نے برگساں کو عقل اور وجدان کے مابین نہایت اہم خط امتیاز کھینچنے کی سجھائی - یہ مسئلہ کانٹ (Kant) کے فلسفے کی میراث تھا ؛ عقل محض کی حدود کا جائزہ لیتے ہوئے کانٹ ایک ایسے نتیجے پر پہنچا جو درحقیقت ادراک حقیقت کے امکان سے انکار کے مترادف تھا - برگساں نے اس چیلنج کو قبول کر لیا اور اپنی لطیف و دقیق منطق کے ذریعے اس بات کو پایۂ ثبوت تک پہنچانے کی کوشش کی کہ انسان حقیقت تک رسائی حاصل کر سکتا ہے لیکن عقل کے ذریعے سے نہیں - اس نے کانٹ سے اتفاق کیا کہ عقل اپنی طبعیت کے مطابق جو منطقی تجزیے کا تقاضا کرتی ہے ، ان چیزوں کا ادراک نہیں کر سکتی جو منطقی استدلال کے ماورا ہوں لیکن اس کے بعد اس نے بڑا جرأت مندانہ قدم اٹھایا اور یہ دعویٰ کیا کہ وجدان ہی وہ کنجی ہے جو نہ صرف حقیقت کے مخفی دروازے تک لے جاتی ہے بلکہ اسے کھول بھی دیتی ہے ؛ ضرورت صرف اتنی ہے کہ ہم اس کے اندر جھانکیں اور اس چیز کو عیاں طور پر دیکھیں جسے کانٹ شے بذاتہ کہتا ہے - اس نئے طریقے یعنی وجدان کی مدد سے برگساں نے یہ ثابت کیا کہ حقیقت زمان محض ہے ، وحدت ہے ، مختار ہے اور تخلیقی ہے -

اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لیے برگساں نے ارتقاء کے بارے

میں تمام مفروضات سے بحث کی جو حیاتیات کے مختلف ماہرین پیش کرتے
ہیں ؛ کلاسیکی توجیہہ کے مطابق ارتقاء کا تصور یہ تھا کہ وہ ایک
میکانکی عمل ہے جس میں عضوے کی اپنے ماحول سے مناسبت اور مطابقت
ہی وہ معیار ہے جس سے وہ بقا کا سزاوار ہوتا ہے ۔ ڈارون کے مطابق
ارتقاء کا عمل ان اتفاق تغیرات کے ذریعے سے ظہور پذیر ہوتا ہے
جن میں منفرد عضوے کو کوئی دخل نہیں ہوتا ، وہ تغیرات جو سب
سے زیادہ مطابق ماحول ہوتے ہیں، وہی باقی رہتے ہیں اور اپنے آپ کو
دوبارہ جنم دیتے ہیں ، تمام عمل محض اتفاق کا نتیجہ ہے ۔ یہ تغیرات
بتدریج ہوں یا یک لخت معرض وجود میں آ جائیں دونوں صورتوں میں
زندگی کا کام انفعالی اور سلبی ہوتا ہے ، وہ اپنی طرف سے کچھ اضافہ
نہیں کرتی ۔ لیمارک (Lamarck) اور اس کے مقلدین کے نزدیک
ماحول سے مطابقت ہی ارتقاء کی رفتار کو معین کرتی ہے ۔ جب آب و ہوا
یا دوسرے عوامل کی بنا پر ماحول بدلتا ہے تو اسی اعتبار سے
عضویوں پر بھی اثرات مترتب ہوتے ہیں ؛ وہ عضوے جو اپنے آپ
کو نئے حالات کے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں ، بچ نکلتے ہیں باقی فنا ہو
جاتے ہیں ؛ اور مقامات پر اختلافات سے قطع نظر یہ دونوں توجیہات اس
بات پر متفق ہیں کہ عمل ارتقاء میکانکی طور پر ظاہر ہوتا ہے ۔ برگساں
نے اس بات کے ثبوت میں کہ یہ دونوں کلاسیکی نظریے اس اعتبار
سے ناکام ہیں کہ عمل ارتقاء کی وضاحت کر سکیں ، بے شمار ایسے
واقعات کو پیش کیا جو حشرات الارض ، حیوانات اور نباتات کے
بارے میں اس کے گیارہ سالہ مشاہدے کا نتیجہ تھے ۔ عام چیزوں کو
نظر انداز کرتے ہوئے برگساں ایک بڑی ٹھوس مثال پیش کرتا
ہے ، وہ لکھتا ہے " یہ ایک ریڑھ والی ہڈی کے جانور کی آنکھ ہے
اور اس کے ساتھ یہ ایک صدفی جاندار کی ، دونوں میں وہی ضروری

اجزا ھیں اور ایک دوسرے سے ملتے جلتے عناصر پر مشتمل ۔ ایک صدفے کی آنکھ میں بھی اسی طرح کا ایک عدسہ ھے ، ایک پردہ شبکی ھے ، اسی طرح پتلی کے باھر ایک پردہ ھے اور یہ سب اسی طرح خلیات سے بنے ھیں جس طرح ھماری آنکھ میں یہ چیزیں ھوتی ھیں ۔ صدفوں کی ابتدا کے بارے میں ھمارا نظریہ کچھ ھی کیوں نہ ھو ، یہ بات متفق علیہ ھوگی کہ صدفے میں اتنی پیچیدہ آنکھ کے پیدا ھونے کے بہت پہلے وہ ریڑھ والی ھڈی کے جانوروں سے الگ ھو چکا تھا ۔ اب سوال پیدا ھوتا ھے کہ ان دونوں کی آنکھوں میں جو مشابہت ھے اس کی توجیہہ اور وضاحت کیوں کر پیش کی جائے؟[1] برگساں یہ بیان کرتا ھے کہ یہ دونوں نظریے اس بات میں ناکام رھتے ھیں کہ ارتقا کے ایک دوسرے سے منحرف دونوں سلسلوں میں آنکھ کے حیرت انگیز طور پر یوں موجود ھونے کی وضاحت کر سکیں اور پھر یہ دعویٰ کرتا ھے کہ محض یہی بات کافی ھے کہ مادیت کا بطلان حاصل کر سکے ۔ وہ لکھتا ھے ''اگر یہ بات ثابت ھو جائے کہ زندگی مختلف ذرائع کے وسیلے سے ارتقاء کے ایک دوسرے سے منحرف سلسلوں میں بالکل یکساں چیزیں پیدا کر سکتی ھے تو خالص مادیت کا بطلان ممکن ھے ''۔۲

ان خاص مثالوں کے علاوہ برگساں نے ایک اور نقطہ پیش کیا جو اس کے دعوے کے مطابق ارتقاء کے کلاسیکی نظریوں کی بنیاد ھی تباہ کر دیتا ھے ۔ اگر بقائے اصلح اور مطابقت ماحول ھی ارتقاء کے اصول ھیں تو اسے ختم ھوئے بہت عرصہ ھو جانا چاھیے تھا ، بہت سے ادنیٰ درجے کے عضوے ایسے بھی ھیں جو اپنے آپ کو مکمل طور پر ماحول کے سانچے میں ڈھال چکے ھیں ۔ یہاں سے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ھے

Creative Evolution pp. 66, -1

Creative Evolution pp, 54, -۲

کہ خود عمل ارتقاء میں ایک تشویق موجود ہے جو اسے اپنی راہ پر گامزن رکھتی ہے، وہ لکھتا ہے ''ایک ادنیٰ درجے کے عضویے کی کامیابی کا اندازہ جو ہماری، ہی طرح ماحول کے سانچے میں ڈھل چکا ہے، اس بات سے لگایا جاتا ہے کہ وہ کتنی کامیابی سے زندگی برقرار رکھتا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب زندگی اپنے آپ کو ماحول کے سانچے میں ڈھالنے میں کامیاب ہو گئی تو پھر وہ اپنے آپ کو زیادہ پیچیدہ شکلوں میں ظاہر کرنے کا خطرہ کیوں مول لیتی رہتی ہے؟ جہاں کہیں مطابقت ماحول ممکن تھی زندگی وہیں کیوں نہیں رک گئی؟ کاروان ارتقاء کیوں بڑھتا چلا گیا ہے؟ یہ تو اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے کہ زندگی ہی میں کوئی تشویق ایسی ہو جو اسے زیادہ بڑے خطرات مول لینے پر آمادہ کرتی ہو اور اس طرح سے وہ زیادہ اعلیٰ کارکردگی کی منازل تک لے جاتی ہو''۔ یوں عام طور پر قابل قبول توجیہات کے برخلاف برگساں اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس عمل ارتقاء کے پس پردہ زندگی کی ایک لگن کارفرما ہے۔ اب تک مفکرین کو صرف عضویات نامی کے اسام میں تغیرات کے ظاہری پہلوؤں سے تعلق تھا لیکن برگساں عمل ارتقاء کے دل کی خبر لاتا ہے اور ایک تشویق حیات کو دریافت کرتا ہے جسے اس نے جوش حیات (Elan Vital) کا نام دیا ہے اور یہی جوش حیات ارتقاء کے کٹھن رستے کو معین کرتا ہے۔ ان تغیرات کو اتفاقات سے وابستہ کر کے واضح کرنا بے معنی بات ہے کیوں کہ ان کے پس پردہ کوئی نہ کوئی ایسی غائیتی اہمیت ہے جس پر شبہے کی گنجائش نہیں۔ زندگی نے اپنے سامنے جو منزل رکھی ہوئی ہے اس تک پہنچنے میں بے شمار خطرات ہیں مگر کیا اس عمل ارتقاء کی بھی کوئی منزل

ہے ؟ خیال ہو سکتا تھا کہ مادیت کو رد کرنے کے بعد برگساں غائیت کی پیش کردہ توجیہ کو قبول کر لے گا مگر یہ دونوں کو رد کر دیتا ہے ۔ ” میکانکی توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ ماضی اور مستقبل کو حال کے قابل شمار تفاعلات گردانا جائے اور یہ تسلیم کیا جائے کہ ہر شے موجود ہے ۔ اس مفروضے کی بنا پر ماضی ، حال اور مستقبل کو کسی فوق‌البشری ذہانت کی نظروں تلے ہونا چاہیے کہ ان کا اندازہ لگ سکے “۔[1] اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو پھر تغیر ، نشو و نما ارتقا اور تخلیق کا کائنات میں کوئی مقام نہیں ، تخلیقی فعالیت اور برجستگی بالکل ناممکن ہو جائے گی ۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں غائیت کیا کہتی ہے ؟ برگساں کے نزدیک انسانی فعالیت کو مقاصد اور منازل منتہا کے اعتبار سے جانچنا بھی اتنا ہی ناقص ہے، اس بات کا بھی اسی طرح انسان کی تخلیقی فعالیت پر اطلاق نہیں ہو سکتا جس طرح میکانکیت کا ۔ غائیت کی ایک شکل وہ ہے جس میں اشیاء اور موجودات ایک معین پروگرام کے ماتحت اپنی انتہا تک پہنچتی ہیں جو اپنے مقررہ وقت پورا ہوتا ہے ۔ یہاں بھی ہر شے ’ماضی ، حال اور مستقبل‘ پہلے ہی سے معین ہیں اور جس چیز کو فعالیت کہا جاتا ہے وہ محض پہلے سے طے شدہ منصوبے کو عملی جامہ پہنانے کا نام ہے ۔ برگساں کا خیال ہے کہ غائیت کو سمجھ لیا جائے تو وہ بھی میکانکیت کی بدلی ہوئی شکل ہے ۔ ارتقا میں نشو و نما کا مفہوم شامل ہے اور نشو و نما کے لیے وہ تمام امکانات لازم آتے ہیں جو پہلے سے پیش نظر نہیں ہو سکتے ۔ زندگی تاریخ ہے اور تاریخ اپنے آپ کو کبھی نہیں دہراتی ، زندگی منحصر ہے تخلیقی ارتقاء پر اور تخلیقی ارتقاء نام ہے ایک دوسرے سے بالکل جدا اور

1- Creative Evolution pp 39-40,

الگ تھلگ کیفیتی تغیرات کے یکے بعد دیگرے پیدا ہونے کا۔

اگر ارتقاء کسی منصوبے کے تحت عمل میں آتی تو برگساں کا خیال ہے کہ فطرت میں مکمل ہم آہنگی ہوتی ، اس کے برعکس ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فطرت میں ہم آہنگی ، تنظیم اور انضباط کا فقدان ہے ۔ جب زندگی کا آغاز ہوا تو اس وقت ہم آہنگی ضرور تھی کیوں کہ وہ ایک ہی تشویقی تقاضے کا نتیجہ تھی لیکن جوں جوں کاروان ارتقاء منزلیں طے کرتا چلا گیا توں توں تصادمات و انحرافات کو راہ ملتی گئی۔ ہم ماضی کی طرف نگاہ دوڑائیں تو زندگی کی راہ دیکھی جا سکتی ہے اور یوں معلوم ہوگا گویا زندگی کسی خاص منزل کی طرف گامزن ہے ، یہاں تشویقی وحدت تو ملتی ہے لیکن وحدت تمنا نہیں ؛ نئے واقعات کے تنوع اور انجانے پن کو بچانے کے لیے برگساں کو مجبوراً غائتی نقطۂ نظر کو خیر باد کہنا پڑی ۔ میکانکیت کے حامیوں کے مانند غائتیت کے داعی بھی ہم آہنگی کی وجوہات مستقبل کی بجائے ماضی میں تلاش کرتے ہیں مگر برگساں کے نزدیک یہ تشویق حیات ، تکرار ، یک رنگی اور موت کو وجود عطا کرنے کی بجائے جیسا کہ میکانکیت کے حامی تصور کرتے ہیں ، ایک تخلیقی جوش ہے جو ہر لمحے نئے اور آن دیکھے واقعات کو جنم دیتا رہتا ہے ۔ اگر میکانکیت کا نقطۂ نظر درست ہوتا تو ارتقاء مختلف حادثات کے ایک سلسلے کا نتیجہ ہوتی جنھوں نے مل جل کر زندگی کو موجودہ شکل دے دی لیکن برگسانی نقطۂ نظر سے اگرچہ منزل ارتقاء معین نہیں اس کے باوجود یہ ایک ایسے عمل کا نتیجہ ہے جو کسی ارادے کے فعل بالقصد کے مشابہ ہے ۔ یہ اصلی اور حیاتی تشویق اس طریق پر سرگرم عمل ہوتی ہے کہ اس کی فعالیتوں کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا ؛ کائنات ہر لمحے بڑھ رہی ہے اور مستقبل کے دروازے ہر وقت

کھلے ہیں ، زندگی ہر آن نئی نئی چیزیں پیدا کرتی ہے اور تازہ بتازہ تخلیقات کو وجود دیتی ہے ، یہ ہر قدم آن دیکھے سمندروں کے سینے چیرنے پر تلی نظر آتی ہے اور اپنی راہیں خود متعین کرتی ہے ۔ موجودات نامی کے مستقبل کے بارے میں اسی لیے پیشگوئی نہیں کی جا سکتی کہ تشویق حیات فعال و خلاق ہے ؛ اگر تاریخ اسی قسم کے تخلیقی زندگی سے لبریز اور قبل وقوع نہ دیکھے جا سکنے والے واقعات کا مرقع ہے تو پھر ماضی اور حال کا ہر واقعہ اپنی مثال آپ ہے اور اس کا بعینہ دھرایا جانا ناممکن ہے ، ماضی کو اس کی اصلی شکل میں از سر نو زندہ نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ زندگی ہمیشہ نئے اور تازہ رستوں پر گامزن رہتی ہے ۔

یہ تخلیقی تشویق جو ارادۂ محض یا شعور محض کے خصائص کی حامل ہے ، بے روک ٹوک آگے نہیں بڑھتی ؛ کسی ایک نقطے پر زندگی کا دھارا رکتا ہے اور زندگی ایک سپرنگ کی طرح بل کھا کے رہ جاتی ہے ، یہ حرکت منعکس مادہ ہے ۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ حقیقت ایک لامتناہی تغیر اور روانی کا نام ہے لیکن مادہ ایک ایسی روانی اور زندگی کا وہ دھارا ہے جس کی سمت زندگی کے اصل دھارے سے بالکل الٹی جانب ہے ۔ برگساں مادے اور حقیقت کے مابین تعلق کو مختلف استعارات کے ذریعے ظاہر کرتا ہے ؛ تشویق حیات ایک راکٹ ہے جس کا کچھ حصہ جل بجھ کر گر پڑتا ہے ، اسے مادہ کہتے ہیں ، یہ ایک فوارہ ہے جو ہر لمحے زیادہ تیزی سے اچھل رہا ہے ، اس کا منہ فعالیت حیات ہے اور وہ قطرے جو گر پڑتے ہیں ان تخلیقی حرکات کی مانند ہیں جو اب سکون پذیر ہو گئی ہوں اور انہیں مادہ سمجھنا چاہیے ۔ اس لحاظ سے مادہ کوئی شے نہیں بلکہ ایک روانی ہے لیکن اس کی سمت روح کی سمت سے بالکل الٹ ہے ۔ روح کی روانی تخلیقی ارتقاء ہے اور مادے کی روانی ایک

سکون کی جانب ہے اور اس حال کی جانب ہے جو ہر آن جدید سے جدید تر ہو رہا ہے ۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ برگساں ان دونو متخالف رجحانات پر اس قیاسی استدلال کی بنا پر پہنچا ہے جو ہمارے شعور کی حرکات سے مشابہت دینے پر پیدا ہوتا ہے ۔ ذہن کا فطری رجحان مسلسل تخلیق ، آزاد فعالیت اور اجزاء کے باہمی ربط کا تقاضا کرتا ہے لیکن جب یہ حرکت رکتی ہے تو اس کے بر خلاف ایک اور حرکت کو نمود حاصل ہوتی ہے جو ہمیں تکرار ، ضرورت اور وسعت کی طرف لے جاتی ہے ۔ اس طرح ایک فرد کا تجربہ کائناتی عضوے میں ظل پذیر ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور یوں برگساں مادے کی موجودگی کی وضاحت کرتا ہے ۔

برگساں کے ہاں مادے کے وجود کا مسئلہ فختے (Fichte) کے ایک مسئلے سے ملتا جلتا ہے جو " غیر ایغو " کے ظہور کے متعلق ہے اور حقیقت یہ ہے کہ دونو ان کو تسلی بخش طریقے سے واضح نہیں کر سکے ۔ فختے نے بحث کی ابتدا خالص ایغو سے کی جس کے متعلق اس کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ کائنات کی کلیدبردار ہے ، شعور ذات میں اس نے حقیقت کا راز دریافت کیا ؛ " میں ہوں " " میں موجود ہوں" "جس طرح میں عمل کرتا ہوں" لیکن اس موضوع فعال ایغو میں سے غیر ایغو ایک معروض کا روپ دھارے ہوئے ظہور پذیر ہوتی ہے جو موضوع کی سرگرمیوں کو محدود کر دیتی ہے ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ غیر ایغو ہو ہی کیوں ؟ فختے کا مسلک یہ ہے کہ اس سوال کا جواب خود ایغو کی ماہیت ہی میں مضمر ہے جو لامتناہی فعالیت ہے ؛ موضوع کی فعالیت اپنے آپ کو ظاہر کرنے کے لیے ایک ایسا معروض چاہتی ہے جسے وہ تسخیر کرے اور یوں وہ اپنے آپ سے ایک ایسی حقیقت پیدا کرتی ہے جو اسے محدود کر دے ۔ برگساں

کے نزدیک حقیقت ایک تخلیقی حرکت بھی ہے اور تشویق ارادہ محض بھی لیکن تجربہ اس بات کا شاہد ہے کہ یہ ارادہ محدود بھی ہے۔ برگساں کے نزدیک یہ اس بناء پر ہے کہ جوش حیات کی آزاد فعالیت کا رخ اُلٹ جاتا ہے مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس آزاد فعالیت کا رخ منعکس ہی کیوں ہو ؟ اور اس روانی میں رکاوٹیں پیدا ہی کیوں ہوں؟ برگساں اس سوال کا کوئی صاف صاف جواب دینے سے قاصر ہے اور اس کی استعاروں سے بھری ہوئی زبان اس بات کا بین ثبوت ہے کہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جسے سیدھے سادے منطقی استدلال کے ذریعے حل نہیں کیا جا سکتا ، یہ ایک دلچسپ کائناتی فکر سے کوئی زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

برگساں اس مسئلے کو حل کرنے کے قابل ہے یا نہیں ، اخلاق نقطۂ نظر سے اہم بات ان دو قوتوں کا تصادم ہے۔ کائنات انہیں دو رخوں پر مشتمل ہے ؛ ایک رخ قوت حیات کا ہے اور ایک اس قوت کا جو اسے پیچھے کی طرف لوٹاتی ہے۔ جب زندگی نے اپنے سفر کا آغاز کیا تو اس کی حیثیت ایک ایسی فعالیت کی تھی جو ایک کم نہ ہونے والا کل ہو لیکن دوران سفر میں اسے مادے کی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو ایک ایسی قوت ہے کہ اس کے بالکل برعکس حرکت پذیر ہے۔ انہیں دو متخالف حرکات کے ٹکراؤ سے ہماری کائنات معرض وجود میں آئی ؛ خالص کشاکش کی دنیا وسعت میں تبدیل ہو جاتی ہے اور آزادی و اختیار ضرورت کا روپ دھار لیتے ہیں۔ حیات کامل ایک تغیر پیہم اور تخلیق دائم ہوتی لیکن مادہ اس میں وقفے اور رکاوٹیں پیدا کرتا رہتا ہے۔ اگر مادہ نہ ہو تو کشمکش کا وجود ہی دنیا سے اٹھ جائے ؛ مساعی اسی وقت عمل میں آتی ہیں جب مزاحمتوں کا سامنا کرنا پڑے اور جب ایسی رکاوٹیں پیدا ہو جائیں جن کو مسخر کرنا لازم ہو۔

اس لحاظ سے قوت حیات کا امتحان مادے ھی کے وسیلے سے ھوتا ھے اور اس میں شدت اور تیزی بھی اسی کی بدولت پیدا ھوتی ھے ۔ جب جوش حیات کو مادے کی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ھے تو اسے تسخیر کرنے کی راھیں تلاش کرتا ھے ؛ یہ جبلتیں اور اعضاء جن کے ذریعے سے جوش حیات حشرات و حیوانات میں کام کرتا ھے ، یہ ذھانت و عقل اور حواس کی موجودگی ، سبھی کچھ وہ مختلف وسائل ھیں جو یہ تشویق اپنے مقصد کے حصول کے لیے استعمال میں لاتی ھے ۔

جوش حیات ایک فعالیت ھے لیکن برگساں یہ نہیں بتاتا کہ آیا یہ باشعور ھے یا بے شعور ۔ دوران سفر میں اس فعالیت کو ایک ایسی فعالیت کا سامنا کرنا پڑتا ھے جو اس کے مخالف ھوتی ھے ، اس کا نتیجہ یا تو ایک مفاھمت کی صورت میں ظاھر ھوتا ھے جیسے کہ پودوں اور نباتات کی حالت سے عیاں ھے اور یا یہ جوش حیات (جو ارادہ یا اختیار کا دوسرا نام ھے) بتدریج اس فعالیت کو مسخر کر لیتا ھے جسے مادہ کہتے ھیں اور ایک ایسا عضویہ معرض تخلیق میں آتا ھے جو ان متنازعہ قوتوں کے مابین عارضی فیصلہ کرا دیتا ھے ۔ مادے کو مسخر کرنے کے لیے جوش حیات کے سامنے دو راھیں کھلی ھیں : یا تو وہ فوری طور پر تسخیر کا کام سر انجام دے سکتا ھے اور اس کا طریقہ یہ ھے کہ یہ ایک ایسا آلہ کار بنائے جس سے تسخیر کا کام ھو سکے ، دوسرا راستہ یہ ھے کہ وہ یہ کام ایک ایسے عضویے کی تخلیق کرکے سر انجام دے جس میں اگرچہ فطری طور پر یہ جبلت موجود نہ ھو لیکن وہ غیر نامی مادے کو اپنی ضروریات کے مطابق ڈھال کر اسے حاصل کر لے ۔ نشو و نما کا پہلا راستہ وہ ھے جو حشرات الارض کی صورت کو وجود دیتا ھے اور دوسری راہ وہ ھے جو ریڑھ کی ھڈی والے جانوروں سے شروع

ہو کر انسان پر ختم ہو جاتی ہے ۔ پہلی حالت میں جبلت وسیلہ بنتی ہے ، دوسری صورت میں ذہانت آلۂ کار بنتی ہے ؛ ان دونوں یعنی جبلی فعالیت اور ذہانت سے اس مسئلے کے دو مختلف حل عبارت ہیں جو اس وقت جوشِ حیات کو درپیش تھے جب اس نے مادے پر عمل پذیر ہونا شروع کیا ۔ مسئلہ یہ تھا کہ مادے ہی سے وہ آلہ کار بنایا جائے جس سے آزادی حاصل ہو سکے اور جو بذات خود ایک تقاضا تھا ، ایک ایسی مشین بنائی جائے جو میکانکیت پر فتح یاب ہو اور فطرت کے جبر سے فائدہ اٹھایا جائے تاکہ اس جال کو توڑا جا سکے جو اس نے پھیلا رکھا ہے ۱ ۔ لہٰذا اگر قوت حیات انسان میں ذہانت کا روپ دھار لیتی ہے اور یوں تخفیف کا شکار ہو جاتی ہے تو یہ اپنے آخری مقصد کے حصول کے لیے نہایت ضروری ہے ۔ ذہانت و عقل اس طرح مادے سے ہم آہنگ و یک رنگ ہو جاتی ہے کہ برگساں کے ہاں عقل یا مادی ہونے سے مراد ایک ہی ہے ؛ وہ قوت جو مادے کو چیر کر اپنی راہ تراشتی ہے ، اس بات کو گوارا کر لیتی ہے کہ خود مادے ہی کا روپ دھار لے اور مادے ہی کی سطح پر آ جائے تاکہ وہ آخرکار اس کو مسخر کر پائے جسے ایک وقت خود اس نے اپنا منظور نظر بنایا تھا ، آزاد و خود مختار فعالیت کی نشو و نما کی راہ میں عقل قوت حیات کا ایک مرحلہ ہے ۔ مادہ عقل کی ہیئت معین نہیں کرتا جیسا کہ سپنسر کا خیال تھا اور نہ کانٹ کے نقطۂ نظر کے مطابق عقل اپنی قبا مادے کو اڑھا دیتی ہے اور نہ لائبنیز (Liebnitz) کے تصور کے مطابق مادے اور عقل پہلے سے قائم شدہ کسی ہم آہنگی کی بنا پر ایک دوسرے کو منضبط کرتے ہیں بلکہ مادہ اور عقل بتدریج ایک دوسرے

Creative Evolution p. 278. -1

سے رنگ پکڑتے رہے ھیں اور آخر کار ایک مشترکہ صورت میں نمودار ہوئے ھیں گویا قوت حیات نے جان بوجھ کر بڑی چالاکی سے ایک خاص مقصد کے پیش نظر مادے کا روپ دھارا تھا۔ یہ عارضی تنزل اسی لحاظ سے ضروری ھو جاتا ھے کہ روح مادے کے نظم و ضبط سے آگاہ ھو سکے اور اسے مسخر کر سکے اور یہ بات اسی وقت ممکن ھے جب فتح حاصل کرنے کے لیے ذرا جھکا جائے[۱]۔

برگساں کے خیال کے مطابق ، جوش حیات کے یہ دونو طریقے یعنی جبلت اور عقل ارتقاء کے ایک ھی سلسلے میں ظاھر نہیں ھوتے۔ وہ اس عام نقطۂ نظر پر بڑی کڑی نکتہ چینی کرتا ھے جو دور جدید کے اکثر ماھرین حیاتیات اور ارسطو کے ھاں ملتا ھے۔ وہ کہتا ھے ''وہ بنیادی غلطی جو ارسطو کے وقت سے اب تک فطرت سے متعلق مختلف فلسفوں کو خراب کرتی رھی ھے ، یہ ھے کہ مخلوقات نباتی ، جبلی اور عقلی میں ایک ھی میلان نے نشو و نما کے مختلف درجات تلاش کیے جائیں حالانکہ وہ ایک فعالیت کے تین مختلف رخ ھیں جس نے اپنی نشو و نما کے دوران میں اپنے آپ کو یوں منقسم کر لیا ھے''۔[۲]

برگساں کہتا ھے کہ جبلت اور عقل ، ارتقاء کی دو مختلف راھوں پر اپنی ترقی یافتہ شکل میں ظاھر ھوئی ھیں اور ھر ایک سے اسی ایک مسئلے کا حل ظاھر ھوتا ھے جس کا تعلق ذھن کے مادے پر فتح یاب ھونے سے ھے۔ ابتدا میں وہ اس ذوق تخلیق کا جزو تھے جو زندگی میں مخفی اور خلقی طور پر موجود تھا ؛ اس لحاظ سے

۱۔ J. M. Kellar Stewart--A Critical Exposition of Bergson's Philosophy p. 121.

۲۔ Creative Evolution p, 135,

یہ ایسی قابلیتیں ہیں جو ایک دوسرے کا تکملہ ہونے کے باوجود ایک دوسری کی مخالف ہیں؛ عقل و ذہانت کا تعلق مادے کی صورت سے ہے ، جبلت زندگی کی فعالیت سے متعلق ہے ۔ اگرچہ انسان جسے ذہانت و عقل سے بہرہ یاب کیا گیا ، مادیت اور میکانکیت کی جانب مائل ہے لیکن پھر اس کی زندگی کی اصلی قوت اسے مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنے باطن پر ذرا گہری نظر ڈالے ، وہ عقل محض نہیں ، وہ اپنے اس مبدے کو مطلقاً نہیں بھولا جہاں سے اس نے حیوان ناطق کی حیثیت سے لباس وجود حاصل کیا ، "اب بھی اس کے دل میں اس مشیت کی دھڑکن کبھی کبھی سنائی دیتی ہے (اگرچہ ہوتی بڑی مدھم ہے) جس نے اسے پیدا کیا اور جو لا تعداد عالموں کا سراغ لگاتی ہے ۔ اسے اس انتشار اور پراگندگی کا مقابلہ کرنا چاہیے جو مادہ نے پیدا کی ہے اور جس نے اس کی روح کو ایک گہرے خواب میں مبتلا کر دیا ہے ، اُسے اپنی مشیت اور ارادے کی جانب لوٹنا چاہیے اور اس کی آواز پر کان دھرنے چاہییں ۔ اسی طرح اس میں پیدا شدہ تناقضات کا خاتمہ ہوگا اور وہ محسوس کرے گا کہ وہ ایک کائناتی ارادے کی ایسی زندگی بسر کر رہا ہے کیوں کہ اس نے اپنے آپ کو اس مقام پر پہنچا دیا جو حیات کائنات ، ارادہ کلی اور ترقیٔ عالم کا نقطۂ اصل ہے ۔ ہم سب کے سب انسان ہونے کی جہت سے فطری طور پر دستکار ہیں لیکن اس کے ساتھ فوق البشری خصائص کے حامل ہونے کی بنا پر کم و بیش فن‌کار بھی ۔ گریزپا جبلتیں اور حقیقت کا جلوۂ باطن اسی دستکاری کے شور و غوغا میں نظر آتا ہے جس میں مادے سے واسطہ پڑتا ہے تو روح کا دخل دینا بھی لازم آتا ہے — ہمیں ان دونو کو نشو و نما دینا چاہیے تبھی ہم

زندگی کا روئے زیبا صاف صاف دیکھ پائیں گے "۔

کلیۂ حیات تخلیقی فعالیت کی طرف راہ پیما ہوتا ہے تو اسے مادے کی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے ، اسی مزاحمت سے زندگی کا اصل مسئلہ ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس کے بعد یہ کلیۂ حیات زیادہ سے زیادہ آزادی حصول کے مقصد معین کے پیش نظر کارفرما ہوتا ہے ۔ مادے کی موجودگی اس کی ترقی کی راہ میں کسی حد تک حائل تو ضرور ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ مزاحمت کارآمد بھی ثابت ہوتی ہے ۔ منزل آزادی و اختیار تسخیر مادہ ہی کے وسیلے سے حاصل ہوتی ہے ۔ یہ صرف انسان ہی ہے جس میں اس تشویق نے اپنے مقصد کے حصول میں بڑی حد تک کامیابی حاصل کر لی ہے ؛ صرف انسان ہی صاحب اختیار ہے اور یہ اس بنا پر ہے کہ اس کے دماغ کا تانا بانا بڑے عجیب و غریب انداز سے پر پیچ اور پیچیدہ ہے ۔ میکانکیت کی راہ سے منزل اختیار حاصل ہوتی ہے ، اس لحاظ سے ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ انسان ہی منزل ارتقاء ہے ۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ پہلے سے طے شدہ کوئی منصوبہ انسان کی ذات میں شرمندۂ عمل ہو سکا ہے ؛ وہ اختیار جو شعور نے مادے سے رابطے کے بعد کھو دیا تھا ، انسان کی ذات میں از سر نو مکمل طور پر حاصل ہو گیا ہے ۔ انسان لازماً عقل و ذہانت کا پتلا ہے ، اگر انسان کو تسخیر مادہ کے فرض سے عہدہ برآ ہونا ہے تو اس کے لیے ایسا ہونا امر لازم ہے ۔ ہر لحاظ سے مکمل انسانیت وہ ہے جس میں عقل و ذہانت کو وجدان کی پشت پناہی حاصل ہو اور جس میں عقل و وجدان دونوں کو نشو و نما کا پورا موقع ملے ۔

J. M. Kellar Stewart--A Critical Exposition of -1
Bergson's Philosophy p, 136,

برگساں کے نزدیک فلسفی انسان کامل سے نزدیک ترین ہوگا ، فلسفی مادے کو یوں مسخر نہیں کرتا کہ اسے درخور اعتناء ہی نہ گردانے بلکہ اس کا طریقہ ہے کہ وہ بڑے صبر و سکون سے اس کا مفہوم تلاش کرتا ہے ۔ بہر حال ارتقاء کو منزل خرد سے آگے بڑھنا لازم ہے ، عقل وسیلہ تو ضرور ہے لیکن منتہا نہیں ۔ اس کے حصول کے بعد ہمیں اپنا رخ نور ابد کی جانب موڑ لینا چاہیے اور اس کے لیے وجدان کو وسیلہ بنانا چاہیے ۔ یہی ایک صورت ہے کہ ہم اپنے آپ میں سر چشمۂ حیات کے اثرات پا سکیں ، تبھی ہم صحیح تخلیقِ اختیار کی اہمیت کا احساس کر پائیں گے اور انسانیت کی کائناتی زندگی میں شرکت سے آگاہ ہو سکیں گے اور پھر ہمیں اس بھرپور انسانیت میں تنہائی کا احساس نہ ہوگا ، نہ یہ خیال ہی پیدا ہوگا کہ انسانیت اس فطرت میں یکہ و تنہا ہے جس پر اس کا سکہ چلتا ہے ۔ جس طرح ہر ذرۂ خاک پورے نظام شمسی سے تعلق رکھتا ہے اور اس تنزل کی حرکت مسلسل بھی اس کے ساتھ ہے جس کا دوسرا نام مادی ہوتا ہے ، اسی طرح تمام موجودات نامی جو ابتدائے آفرینش سے اب تک ظہور پذیر ہوئے ہیں خواہ وہ کسی بھی زمانے اور مقام سے تعلق کیوں نہ رکھتے ہوں ، اس اشتیاق سے پوشیدہ نہیں جو مادے کی حرکت معکوس ہے اور بذات خود نا قابل تقسیم تمام جاندار ایک دوسرے سے متعلق ہیں اور تمام کے تمام ایک ناقابل تقسیم محرک کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتے ہیں ؛ حیوانات کو نباتات سے سہارا ملتا ہے ، انسان حیوانیت سے فائدہ حاصل کرتا ہے اور ساری کی ساری انسانیت باعتبار زمان و مکان ، ایک لا تعداد فوج کی حیثیت رکھتی ہے جو ہمارے چاروں طرف سر پٹ

دوڑ رہی ہے اور ایک ایسا حملہ بول رہی ہے جو ہر قسم کی مزاحمت پر غالب آنے کی قابلیت رکھتا ہے اور ہر رکاوٹ کو دور کرنے کی صلاحیت خواہ یہ رکاوٹ موت ہی کیوں نہ ہو۔[1]

(۳)

قرآن مجید میں بھی بعض بڑی معنی خیز آیات ملتی ہیں جن سے حقیقت کی ماہیت پر بڑی روشنی پڑتی ہے:

يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ۔

(سورۂ زمر)

وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ (سورۂ مومنون)

اِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ

وَالنَّهَارِ لَاٰيَاتٍ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ (آلِ عمران)

يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ (سورۂ فاطر)

یہ اور اسی قسم کی دوسری آیات اس بات پر زور دیتی ہیں کہ مسلمان ان آیات خداوندی پر غور و فکر کریں اور اندھوں اور بہروں کی مانند ان کے پاس سے نہ گذر جائیں۔ کائنات کے بارے میں یہ بیان جس میں اسے اصلاً حرکی اور محدود ہونے کے باوجود قابل نشو و نما دکھایا گیا ہے، یونان کے سارے فلسفے کے برخلاف تھا

1- Creative Evolutiou pp. 285-85.

جس نے آغاز میں فکر اسلامی پر بڑا گہرا اثر ڈالا تھا ۔ افلاطون کے نزدیک حقیقت مطلقہ یعنی عالم اعیان سکونی ، ناقابل تغیر ہے جو اس دنیائے کون و مکان سے ماوراء ہے ۔ اس کے خیال میں تغیر اور حرکت مجاز کے آئینہ دار تھے مگر سوال پیدا ہوتا تھا کہ یہ تغیر اور یہ حرکت جو اس دنیائے مجازی کے خصائص ہیں ، کہاں سے پیدا ہو گئے ؟ افلاطون اس سوال کا جواب دینے سے قاصر تھا اور افلاطون کے نظریے سے اس نقص یعنی حرکیت کے فقدان کو دور کرنے کی خاطر ھی ارسطو نے یہ فرض کیا کہ خدا حرکت کا اصول اولین اور کائنات کا محرک اعلیٰ ہے مگر ماہیت حقیقت کا جو تصور ارسطو نے پیش کیا ، وہ بھی اس بات کی توجیہ کرنے کے اعتبار سے اسی قدر ناقص تھا جس کی وضاحت اس کے پیش نظر تھی ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ارسطو کے نزدیک خدا محرک اعلیٰ ہے لیکن اس کی فعالیت بھی عدم فعالیت سے کم نہیں ، ارسطو اسے ' فعالیت سکون ' کہتا ہے ۔ خدا خود حرکت سے عاری ہے ؛ ارسطو کا خدا جو اس دنیا سے کہ تکلیف و مصائب ، تغیر و تبدل ، اور سرد و گرم زمانے کا مجموعہ ہے ، بالکل الگ تھلگ ہے اور اپنی مخلوقات سے کوئی دل چسپی نہیں، دراصل خدا نہیں بلکہ ایک میکانکی اصول جو کچھ نہیں کرتا ہے اس لیے خود بھی کچھ نہیں ۔ اصل میں یونانیوں نے اپنے ذھنوں میں حقیقت کا جو نقشہ جمایا تھا ، وہ بہ تمام و کمال سکونی تھا اور قرآن کے پیش کردہ تصور سے بالکل مختلف تھا ؛ زندگی کا یہ تصور کہ وہ تخلیقی ، مسلسل اور حرکی عمل ہے ، یونانی مزاج کے لیے بالکل اجنبی بات تھی ۔ ھر چند کہ بعض دوسرے مفکرین مثلاً ھر اقلیطس (Heraclitus) نے تغیر اور حرکت کو حقیقی گردانا مگر اس کے باوجود یہ تخلیقی اور حرکی تغیر نہ تھا بلکہ دوری تھا جس

کی نہ کوئی ابتدا تھی اور نہ انتہا : اس دنیا کی ہر شے ، بہ تکرار آنے والی ابد تک اپنے محور پر گھومنے والی اور ایک حرکت دوری کی پابند تھی ۔ اسلام کے نزدیک اور حقیقت تو یہ ہے کہ تمام سامی مذاہب مثلاً عیسائیت اور یہودیت کے نزدیک ، دنیا کو ایک تاریخی تکمیل کی حیثیت سے متصور کیا گیا ہے ۔ زندگی کا حرکی تصور جو اسلام نے پیش کیا بعض ایسے بنیادی افکار کا ثمرہ تھا جن کے لیے فکر یونان کے ایوان میں کوئی مقام نہ تھا ؛ ان میں پہلی بات خیر و شر میں انتخاب کرنے کا وہ اختیار تھا جس کا ہر فرد بشر حامل ہے اور جس کی بنا پر وہ اپنے تمام اعمال کا اخلاقی طور پر ذمہ دار ہے ۔ وہ دنیا جس میں شر کا وجود ہی نہ ہو ، جس میں آزادیء انتخاب ہی نہ ہو ، ایک ایسی دنیا ہے جس کی کوئی ابتداء نہیں ، جو محض تکمیل ہے ، ہر لحاظ سے مکمل سلطنت الوہی ، ایک کامل کائنات ہے اور یہ بات قرآنی روح کے منافی ہے ۔ اس قسم کی دنیا میں زندگی کے بارے میں اس تصورکا پیدا ہونا ممکن ہی نہیں کہ وہ یہ ایک پیہم تخلیقی اورحرکی عمل ہے ۔ یونانی اختیار کےصحیح مفہوم سے واقف ہی نہ تھے ؛ تمام یونانی افکار پر تقدیر کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے کا خیال حاوی تھا ، ان کے نزدیک ہیئت ہمیشہ مافیہ سے زیادہ اہم ہوتی تھی ۔ دوسرا بنیادی تصور منتہائے زندگی کے نظریے سے تعلق رکھتا ہے ؛ حیات کو ایک حرکت مہمہ کی حیثیت سے متصور کرنے کے لیے یہ بات لازم ہے کہ ہم منتہائے حیات ، اس کی تکمیل اور دیگر لوازمات کے بارے میں کوئی واضح نظریہ رکھتے ہوں ، معاد کے بارے میں کسی واضح تصور کے بغیر عمل حیات کو حرکی تصور کرنا ناممکن ہوگا ۔ ایک ایسا عمل ارتقاء جس کا نہ کوئی معین سر انجام ہو اور نہ اس قسم کا کوئی انجام پیش نظر ہو ، اس پر حرکت دوری کی حکمرانی

لازم آتی ہے ۔ فکر یونان پر یہ تصور حاوی تھا کہ واقعات تکرار کے حامل ہیں اور قرآن کی تعلیم یہ ہے کہ واقعات فوری طور ظہور پذیر ہوتے ہیں ، اپنی مثال آپ ہوتے ہیں ، تکرار ان کی خو نہیں ہوتی ؛ اور باتوں سے قطع نظر اسی ایک بات نے عمل حیات اور حقیقت کے بارے میں حرکیت کا تصور پیش کیا ہے ۔

حقیقت کے اس حرکی اور تخلیقی پہلو پر توجہ دلانے کے لیے قرآن بار بار اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کائنات ہر آن متغیر اور پیہم نمو پذیر ہے ۔ یہی وہ خیال ہے جسے اقبال نے نہایت خوب صورتی سے اس شعر میں پیش کیا ہے :

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکون

وہ آئن سٹائین (Einstein) کے نظریۂ اضافیت سے اپنے دعوے کی دلیل حاصل کرتے ہیں ، وہ کہتے ہیں کہ ”آئن سٹائن یہ بات کہنے میں بالکل حق بجانب ہے کہ کائنات محدود ہوتے ہوئے بھی بے پایاں ہے ۔“ یہ محدود اس لحاظ سے ہے کہ خدا کے لامتناہی شعور کا ایک ایسا رخ ہے جو چشم زدن کے لیے ہے (قرآن کے الفاظ میں شان کہنا چاہیے)[1] اور بے پایاں اس اعتبار سے کہ خدا کی قوت تخلیق بے حد اور لامتناہی ہے ؛ اس بات کو ظاہر کرنے کا قرآنی طریقہ یہ ہے کہ کائنات ہر لمحہ بڑھ رہی ہے ۔ یہ سیدھی سادی بات جس کا قرآن مجید میں ذکر ہے ، ان تمام استخراجی طریقہ ہائے فکر کے لیے جو قبل اسلام موجود تھے ایک ضرب کاری کا حکم رکھتی تھی اور حرکت زمان کے دوری تصور کے بارے میں جو فکر کے تمام آریائی طریقوں کا

۱۔ و کل یوم هو فی شان (سورہ رحمٰن)

جزو مشترک تھا ، دشمن جان تھی۱ ۔ ان اشعار میں وہ اسی خیال کا اظہار فرماتے ھیں :

کران او درون است و برون نیست
درونش پست بالا کم فزون نیست

درونش خالی از بالا و زیر است
ولی بیرون او وسعت پذیر است۲

برگساں کی تقلید میں اقبال حقیقت کی ماھیت اصلی کو ھمارے شعوری تجربات کی روشنی میں معین کرنے کی جستجو کرتے ھیں کیوں کہ یہ شعوری تجربات وجود کی وہ حالت ھیں جو اقبال کے دعوے کے مطابق ھمیں حقیقت سے دو چار کر دیتی ھے ۔۳ اگر ھم اپنی خودی اور اپنی ذات کا زیادہ عمیق مطالعہ کریں تو حقیقت اپنی تمام رعنائیوں سمیت ھمارے سامنے جلوہ گر ھو جائے گی :

Iqbal: Self in the light of Relativity (an article). -1
B.A. Dar: A Study in Iqbal,s Philosophy P.308.

۲- گلشن راز جدید صفحہ ۳۱۶

Bergson,s Creative Evolution opens as follows: "The -۳
existence of which we are most certain is incontestably
our, for we perceive ourselves internally deeply.

برگساں کی تخلیق ارتقاء کا یوں آغاز ھوتا ھے " وہ وجود جس کے بارے میں ھمیں یقین کامل حاصل ھے ھمارا اپنا وجود ھے کیوں کہ ھم اپنے آپ کا بہ طریق باطنی ، بڑا گہرا ادراک حاصل کرتے ھیں "۔

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز
بناخن سینہ کاویدن بیاموز

اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز

ایک اور جگہ فرماتے ہیں :

اسرار ازل جوئی بر خود نظری کن
یکتائی و بسیاری ، پنہانی و پیدائی

برگساں رقمطراز ہے ”میں مختلف احوال سے گزرتا ہوں ، گرمی و سردی کا مزا چکھتا ہوں ، گاہے خوش و خرم ہوتا ہوں گاہے رنجور ، کبھی کام میں مصروف ہوں کبھی بے کاری سے دل بہلاتا ہوں ؛ تاثرات حسی اور احساسات ، ارادہ اور تصورات ، یہ ہیں وہ تغیرات جن میں میرا وجود منقسم ہوتا ہے اور جو اسے اپنے رنگ میں رنگ دیتے ہیں ۔ اس طرح میں مسلسل تغیرات کا نشانہ بنتا رہتا ہوں ۔“[1] حیات داخلی کے تجزیے سے اخذ کردہ اس نتیجے سے اقبال اتفاق کرتے ہیں کہ اس میں کوئی شے ایسی نہیں جو سکونی اور غیر متحرک ہو ، سب کچھ اک حرکت پیہم ہے ، مختلف احوال کا ایک دھارا ہے کہ ختم نہیں ہوتا ، ایک دمادم روانی ہے جس میں کوئی مقام ایسا نہیں جہاں یہ روانی رک جائے اور دم لے :

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات

ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود

Creative Evolution p. 1 -1

سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوق پرواز ہے زندگی

دما دم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی

زندگی کا یہی مسلسل ، ہر دم متغیر و ترقی پذیر پہلو ہے جسے برگسان دوران کا نام دیتا ہے ۔

مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ سکون و ثبات اور عدم تحرک واقعی فریب نظر ہیں ۔ ایک عام انسان کے نزدیک یہ بات بالکل بیہودہ ہوگی کہ ان جزوں سے انکار کر دیا جائے جنھیں اس کی آنکھیں دیکھیں اور ان کی عقل جن کی تصدیق کرے ۔ اقبال اور برگسان دونو ، واقعات اور استدلال کی شہادت کا بطلان نہیں کرتے ، ان کے نزدیک سوال یہ نہیں کہ ہم اپنے حواس کے ذریعے دنیائے ظاہری کی جو چیزیں دیکھتے ہیں وہ صحیح ہیں یا نہیں ، ان کے نزدیک تو مسئلہ اس طریقے سے تعلق رکھتا ہے جس سے ہم کائنات کا مشاہدہ کرتے ہیں ۔ وہ طریقہ جو ہم غور و فکر کے لیے اختیار کریں گے آخر کار ان معروضات ہی کے ذریعے طے ہوگا جو ہمارے سامنے ہوں گی اگر ہم محض اپنے مادی گرد و پیش سے بحث کرنا چاہیں ، تو کائنات کے بارے میں وہ نقطۂ نظر عملی طور پر درست اور مفید ہوگا جسے عام سوجھ بوجھ تسلیم کرتی ہے اور جس کے لحاظ سے کائنات سکونی اور ثباتی اشیاء پر مشتمل ہے لیکن اگر ہمیں حقیقت اولیٰ کی جستجو کرنا ہے تو یہ راہ ہمیں کہیں بھی نہ لے جائے گی ، اس کے ذریعے ہم تناقضات کی ایسی بھول بھلیوں میں گم ہو جائیں گے جن سے نکلنا نا ممکن ہو جائے

گا ۔ ان دو الگ الگ مقاصد کے مطابق مشاہدۂ کائنات کے دو طریقے ہیں: ایک کے ذریعے ہم معروضات کا اس اعتبار سے مشاہدہ کرتے ہیں کہ ان کا دوسری معروضات سے کیا واسطہ اور کیا علاقہ ہے، اس طرح سے ان میں تکرار بھی دکھائی دے گی اور بڑی واضح کثرتیت اور مکانیت کا سراغ بھی ملے گا ۔ پھر ان کے علاوہ واقعات ماضی کا تذکرہ بھی ہمیں ان معروضات کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے؛ جب ہم مڑ کر ان پر نظر دوڑاتے ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے گویا ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ ہیں اور باعتبار وقوع ان کو ترتیب دے دیا گیا ہے، جب ہم اپنے آپ کو بغور دیکھتے ہیں تو یہ بالکل مختلف حالتیں معلوم ہوتے ہیں ۔ جوں جوں ہم تجزیہ کرتے ہیں توں توں یہ زیادہ واضح اور زیادہ الگ تھلگ نظر آنے لگتے ہیں؛ یوں بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کئی ایک نے پہلی کسی حالت کو دھرایا ہے لیکن اگر ہم ذرا زیادہ عمیق مطالعہ کریں تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان میں باہمی نفوذ و سرایت کا رجحان بھی موجود ہے ۔ ہماری زندہ و فعال ذات مختلف احوال میں منقسم نہیں، یہ تمام احوال ایک دوسرے میں یوں نفوذ کر جاتے ہیں کہ ان سے اک تسلسل محض، اک ناقابل تقسیم اور دائمی تغیر عبارت ہوتا ہے ۔ اس غیر مختتم تغیر میں ایک لمحہ بھی ایسا نہیں جو کسی پہلے لمحے جیسا ہو، ماضی اور حال ہی میں ایک کامل کیفیاتی رنگا رنگی اور تبائن کا پتا چلتا ہے، کوئی تاثر حسی اور کوئی احساس اپنے آپ کو کبھی نہیں دھراتا، حال ہمیشہ نیا اور آنکھوں سے اوجھل ہوتا ہے؛ اگرچہ یہ بات ضرور ہے کہ ماضی اسے ایک ترتیب بخش دیتا ہے اور عمومی زندگی اس میں یوں جان ڈال دیتی ہے کہ ایک ہی حالت مکمل ذات کا اظہار کر سکے ۔

یہی نا قابل تقسیم تسلسل تغیر صحیح زندگی کا خاصہ ہے ، یہ وہ لمحات ہیں جن میں مختلف تجربات سے ہم کنار ہوتا ہے اور صحیح معنوں میں زندگی کا ثبوت دیتے ہوئے اپنی شعوری زندگی کو بے نقاب کر دیتا ہے ، یہاں ماضی ، حال اور مستقبل میں کوئی بین فرق نہیں ہوتا ۔ وہ چیز جو ہمیشہ اس پیہم تغیر کے عمل سے بیگانہ رکھتی ہے ، ہماری وہ مصروفیات ہیں جو ہمیں خارجی دنیا سے متعلق رکھتی ہیں ۔ ہماری روزمرہ کی زندگی کی ضروریات اس بنیادی حقیقت کے گرد ایک پردہ سا ڈال دیتی ہیں اور ہم مسلسل تغیر کی بجائے بین اور سکونی معروضات کا مشاہدہ کرتے ہیں ؛ وقت ماضی حال اور مستقبل میں تقسیم ہو جاتا ہے اور واقعات وقوع پذیر ہوتے ہوئے یوں معلوم ہوتے ہیں گویا یکے بعد دیگرے آ رہے ہیں ۔ زمان کا یہ تصور غلط ہے ، اس میں مکان کی آمیزش ہے اور مابعدالطبیعیات کے میدان میں ان تمام مشکلات کا سرچشمہ ہے جو حل ہونے میں آتی ہی نہیں ۔ تغیر اور حرکت کے مجاز کے بارے میں زینو (Zano) نے جو ثبوت پیش کیا تھا ، وہ زمان کے اسی غلط تصور پر مبنی تھا ۔ جب تغیر کے نا قابل تقسیم عمل کو مختلف اجزائے مکملہ میں تقسیم کر دیا جائے تو وہ بے حرکت اعمال کا ایک سلسلہ بن کے رہ جاتا ہے اور ہم ایک ایسا نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں جو قطعی طور پر متناقض ہوتا ہے — اصل میں زینو نے جو بات ثابت کی وہ حرکت اور تغیر کا مجازی ہونا نہیں تھی بلکہ یہ بات تھی کہ تغیر کی صحیح ماہیت کو اس زمان مکانی کے ذریعے نہیں سمجھا جا سکتا ؛ زمان کا یہ تصور ہماری عملی ضروریات کا نتیجہ تھا ۔ سطحی طور پر ہم اس چیز کا ادراک کرتے ہیں جو ہماری روزمرہ کی ضروریات کے لیے کارآمد ہو ، انسان ہمیشہ

اپنے ماحول کے خلاف برسر پیکار رہتا ہے ؛ اپنی بقاء کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی اشیاء پر اثر ڈالے اور اسی بنا پر یہ بات نہایت اہم ہے کہ وہ اشیاء کو اس صورت میں حلقہ ادراک میں لائے جس سے وہ انہیں کارآمد بنا سکے ۔ اصل میں تغیر تو ہر جگہ موجود ہے مگر ہم آسے اشیاء کی سطح تک محدود کر دیتے ہیں کہ اسی زاویے سے اشیاء ہمارے لیے کارآمد بن سکتی ہیں ۔ لیکن اگر ہمیں یہ خواہش ہو کہ اس بات کا سراغ لگائیں جو سب سے زیادہ بنیادی ہے تو ہمیں ادراک کرنے کی اس عملی عادت کو ترک کرنا پڑے گا ۔ ہمیں اپنی آنکھوں سے وہ عینک آتارنا لازم ہے جس کے ذریعے ہم اشیاء کا یوں مشاہدہ کرتے ہیں کہ وہ ہمارے زیر اثر آ سکیں اور کوشش یہ کرنا چاہیے کہ ہم اشیاء کا مشاہدہ کرتے وقت بالکل بے لاگ رہیں ۔ اس نقاب سے پرے دیکھنا صرف وجدان کی مدد سے ممکن ہے جسے اقبال عشق کا نام دیتے ہیں :

فروغ دانش ما از قیاس است
قیاس ما ز تقدیر حواس است

چو حس دیگر شد این عالم دگر شد
سکون و سیر و کیف کم دگر شد۱

مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کی خواہش کے مطابق ہم ان حواس کو بدلیں کیوں کر؟ اس طریقے کی ماہیت کیا ہے جو ہمیں اسرار خودی سے آگاہ ہونے میں مدد دیتا ہے؟ وہ فرماتے ہیں :

۱- گلشن راز جدید صفحہ ۲۳۶

چه پرسی از طریق جستجویش
فرو آ در مقام هائی و هویش

شب و روزی که داری بر ابد زن
فغان صبحگاهی بر خرد زن

خرد را از حواس آید متاعی
فغان از عشق می گیرد شعاعی

خرد جز را فغان کل را بگیرد
خرد میرد فغان هرگز نمیرد

خرد بهر ابد طرقی ندارد
نفس چون سوزن ساعت شمارد

ترا شد روز ها شب ها سحر ها
نگیرد شعله و چند شرر ها[۱]

اب یہ سوال درپیش ہے کہ اگر کوئی شخص اس راہ پر چلے اور سفر در خویش ' کے ذریعے اس وحدت کو حاصل کرنے کی کوشش کرے تو نتیجہ کیا نکلے گا ؟ اقبال اس بات کو ان اشعار میں پیش کرتے ہیں :

سفر در خویش زادن بی آب و مام
ثریا را گرفتن از لب بام

ابد بردن بیک دم اضطرابی
تماشا بی شعاع آفتابی

۱- گلشن راز جدید صفحہ ۲۲۹

ستردن نقش هر امید و بیمی
زدن چاکی به دریا چون کلیمی

شکستن آن طلسم بحر و بر را
ز انگشتی شگافیدن قمر را

چنان باز آمدن از لا مکانش
درون سینه او در کف جهانش ۱

عقلی اور استدلالی طریقے کے برخلاف ، مشاہدۂ حقیقت کا یہ وجدانی طریقہ چند ایک معنی خیز مثالوں سے آسانی کے ساتھ واضح کیا جا سکتا ہے : سرخ رنگ کے حسی ادراک کے دوران میں یہ اندازہ لگایا گیا ہے کہ ان لہروں کے ارتعاشات کی تعداد جو ہماری آنکھوں تک پہنچتی ہیں ، فی سیکنڈ ۴۰ لاکھ کروڑ ہے ۔ اگر یہ ممکن ہو کہ ہم ان لہروں کو ۲ ہزار فی سیکنڈ کے حساب سے گن سکیں جو ان لہروں کے قابل ادراک ہونے کی حد فرض کی گئی ہے تو ایک سیکنڈ میں پیدا ہونے والی لہروں کو شمار کرنے کے لیے چھ ہزار تین سو سال درکار ہوں گے ، گویا مشاہدہ کے ایک ذہنی عمل میں ہم وہ کچھ حاصل کر لیتے ہیں جو عملی طور پر ناقابل شمار ہے ۲۔ عمل تخلیق کے بیان کے تحت قرآن دو باتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے :—

۱- گلشن راز جدید صفحہ ۲۲۵

۲- Bergson : Mattet and Memory p. 229.
See Iqbal's Lectures p. 49.

اَلَّذی خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَیْنَهُمَا فِی سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ ج اَلرَّحْمٰنُ فَسْئَلْ بِهٖ خَبِیْراً (سورۂ فرقان)

اِنَّا کُلَّ شَیْئٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ ۝ وَمَا اَمْرُنَا اِلَّا وَاحِدَةٌ کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (سورۂ قمر)

ان دونوں بیانات پر جو بظاہر مختلف معلوم ہوتے ہیں، تبصرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں ”اگر ہم تخلیق میں ظاہر ہونے والی حرکت کا خارج سے مشاہدہ کریں یعنی اسے عقل کے ذریعہ دیکھیں تو وہ ایسا عمل ہے جو ہزارہا سال میں طے ہوا ہے کیوں کہ قرآنی اصطلاح کے مطابق خدا کا ایک دن ہزار سالوں کے برابرا ہوتا ہے۔ دوسرے نقطۂ نظر سے یہ عمل تخلیقی جو ہزارہا سال تک جاری رہا ہے، واحد ناقابل تقسیم عمل ہے اور پلک جھپکنے میں طے ہوا ہے:“[1]

ضمیر زندگانی جاودانی است
بچشم ظاہرش بینی زمانی است

حیات کا عملی پہلو بے کار اور غیراہم نہیں، دوران ارتقاء میں حیات مادے کی مزاحمت سے دو چار ہوتی ہے اور محض اس لیے مادی صورت اختیار کر لیتی ہے کہ اپنے اصلی راستے پر گامزن رہ سکے۔ اس لحاظ سے حیات کو ان جکڑ بندیوں سے نجات حاصل کرنے کے لیے مادے پر فتحیابی اور مادی قوتوں کی موجودگی لازم ہے۔ فختیے کی مانند اقبال

Lectures p, 48 -1

کے نزدیک دنیائے فطرت انسان کے لیے ایک با اخلاق ہستی ہونے کی جہت سے تربیت گاہ کی حیثیت رکھتی ہے؛ کائنات جو خودی کی گہرائیوں سے ابھرتی ہے ، انسان کے لیے اجنبی اور دشمن نہیں بلکہ ایک مہم ہے جو محض اخلاقی مقاصد کے لیے موجود ہے تا کہ انسان کو اپنے فرائض کی بجا آوری کے لیے مواقع مل سکیں - ایسی روکاوٹوں کی غیر موجودگی میں جن کو مسخر کرنا لازم ہو ، انسان کے لیے کسی عظیم کام کا ہونا ناممکن ہے - میں محض ایک اخلاقی معروض کی حیثیت سے علم پاتا ہوں اور موجود ہوں اور دنیا میرے لیے میری اخلاقی فعالیت کے میدان کے طور ھی پر موجود ہے :

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالم پندار کرد

در جہاں تخم خصومت کاشت است
خویشتن را غیر خود پنداشت است

سازد از خود پیکر اغیار را
تا فزاید لذت پیکار را

بہر یک گل خوں صد گلشن کند
از پئے یک نغمہ صد شیون کند

عذر ایں اسراف و ایں سنگیں دلی
خلق و تکمیل جمال معنوی[1]

لیکن نوفلاطونی فلسفے کے زیر اثر خودی کی نشو و نما اور تکمیل کے

۱- اسرار خودی صفحہ ۱۰-۹

اس پہلو کی اہمیت سرے سے نظر انداز کر دی گئی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایسی زندگی اسلامی تصوف کا خاصہ بن گئی جسے فطرت سے کوئی سروکار ہی نہ ہو۔ حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو کی طرف قرآن کا بار بار اشارہ کرنا اسی غرض سے تھا کہ انسان میں اس کے اور فطرت کے مابین تعلقات کے بارے میں صحیح تصور کو بیدار کیا جائے۔ عیسائیت کے نزدیک انسان کی روحانی زندگی کی ترقی صرف اسی وقت ممکن ہو سکتی جب وہ اپنے باطن میں ایک نئی دنیا دریافت کر لے؛ دوسرے لفظوں میں عیسائیت نے انسان کی روحانی زندگی کی تعمیر محض اس کے دورانی پہلو کے لحاظ سے کرنے کی کوشش کی اور اس کے عقلی پہلو کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ اسلامی تصوف بھی دنیائے مادی کو شر قرار دے کر اور مسلمانوں کو دل کی دنیا میں مستغرق ہو جانے کی تلقین کر کے عیسائیت کے نقش قدم پر چلا لیکن اسلام عیسائیت کی پیش کردہ صداقت کو قبول کر کے اس سے ذرا آگے بڑھ جاتا ہے اور یہ تلقین کرتا ہے کہ باطن سے آشکار ہونے والی دنیا اس دنیائے آب و گل کے لیے غیر نہیں۔ اقبال فرماتے ہیں ''قرآن کے نزدیک حقیقت اولیٰ روحانی ہے لیکن اس کی زندگی دنیاوی سرگرمیوں سے آشکار ہوتی ہے۔ روح کو مواقع حاصل ہوتے ہیں تو انہیں فطری مادی اور دنیوی اشیاء میں مادے کی تمام تر وسعت روح کے لیے حصول ذات کے مواقع پیدا کرتی ہے''۔[1]

فرشتوں کے اعتراض کے جواب میں قرآن میں جو کچھ بیان ہوا ہے، اس کے ذریعے خدا نے فرشتوں پر انسان کی برتری اس بنا پر ثابت کی ہے کہ وہ علم اسماء کا مالک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان

Lectures p. 155 -1

کو یہ صلاحیت بخشی گئی ہے کہ اشیاء کے تصورات قائم کر سکے ؛ کسی شے کا تصور قائم کرنے سے یہ مراد ہے کہ انسان اس شے کے مفہوم کا بالکل لغوی معنوں میں ادراک کر پائے ۔ ذھن کی قابلیت قیام تصورات و صور خیال اور ان تمام کو ایک شیرازۂ فکر میں پرو لینے کی صلاحیت یا مختصر الفاظ میں قوت عقل و استدلال کے ھتھیاروں سے مسلح ھو کر انسان حقیقت کے قابل مشاھدہ پہلو تک رسائی حاصل کرتا ہے ، جس قدر یہ قابلیت زیادہ ھوگی اسی قدر وہ اپنے ماحول پر حاوی ھوگا ۔ یہ عقل ھی ہے جو نہ صرف انسان کا تعلق ھی حقیقت سے استوار کرتی ہے بلکہ یہ تعلق ھر آن وسعت پذیر پیمانہ پر ھوتا ہے جو اصولی طور پر بے پایاں ہے ۔ اس کا نتیجہ سائنس اور اس کی تمام ترچمک دمک ہے اور یہ سائنس انسان کی اسی کوشش پیہم کی آئینہ دار ہے کہ وہ علم حاصل کرے اور پھر اشیائے معلومہ کو اپنے قابو میں لائے :

ما سوا از بہر تسخیر است و بس
سینۂ او عرصۂ تیر است و بس

از کن حق ماسوا شد آشکار
تا شود پیکان تو سندان گداز

خیز و وا کن دیدۂ مخمور را
دوں مخواں ایں عالم مجبور را

غایتش توسیع ذات مسلم است
امتحان ممکنات مسلم است

جستجو را محکم از تدبیر کن
انفس و آفاق را تسخیر کن

علم اسماء اعتبار آدم است
حکمت اشیاء حصار آدم است ۱

ان مختلف طریقوں میں سے جن کے ذریعے زندگی اپنے راستے میں مزاحمتوں پر غالب آتی ہے ، ایک یہ ہے کہ زندگی از خود ایسے آلات پیدا کرتی ہے جن کو اس کام میں لایا جا سکے ۔ جب شوپنہار یہ کہتا ہے کہ جسم تو وہ ارادہ ہے جسے مرئی صورت بخش دی گئی ہو یا جسے منصۂ شہود پر لایا گیا ہو تو اس کے ہاں بھی یہی خیال کارفرما ہے ۔ جسم کے مختلف اعضاء ان خاص خاص خواہشات سے تعلق رکھتے ہیں جن کے ذریعے ارادہ اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے : دانت ، گلا اور انتڑیاں بھوک کی مجسم شکلیں ہیں اور اعضائے تناسل انسان کی جنسی خواہش کی مرئی صورتیں ، شیر کے دانت اور پنجے اس کے ارادے کا اظہار کرتے ہیں کہ اسے شکار پر بسر اوقات کرنا ہے ۔ اقبال کہتے ہیں کہ زندگی ایک ایسی حرکت ہے جس کا رخ ہمیشہ آگے کی طرف ہوتا ہے اور جو ہر شے کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہے ، وہ اپنے راستے کی تمام مزاحمتوں کو یوں دور کرتی ہے کہ انہیں اپنے اندر سمو لیتی ہے ۔ اس کا کام فقط یہ ہے کہ وہ خواہشات اور نصب العین تخلیق کرتی رہے اور اس نے اپنی بقا اور توسیع کے لیے اپنے آپ ہی سے بعض جبلتیں پیدا کی ہیں مثلاً حواس عقل وغیرہ اور یہ جبلتیں آسے ان مزاحمتوں کے سمیٹنے میں مدد دیتی ہیں ۲ :

چیست اصل دیدۂ بیدار ما ؟
بست صورت لذت دیدار ما

۱- رموز بے خودی صفحہ ۹۰ تا ۹۵

۲- Introduction to Asrar-i-Khudi (English) P. xiv.

کبک پا از شوخیٔ رفتار یافت
بلبل از سعیٔ نوا منقار یافت

بینی و دست و دماغ و چشم و گوش
فکر و تخییل و شعور و یاد و هوش

زندگی مرکب چو در جنگاہ یافت
بہر حفظ خویش این آلات ساخت

لیکن دنیا کو اپنانے کا یہ عقلی طریقہ کہ اسے علل اور معلولات کا ایک کڑا نظام گردانا جائے ضروری اور ناگزیر ہوتے ہوئے بھی آخری اور قطعی نہیں ، اس سے آگے بڑھنا لازم ہے ۔ کائنات تک رسائی کا ایک اور طریقہ ہے جسے اقبال حیاتی کے نام سے پکارتے ہیں ؛ سلسلۂ علل جس میں ہم ایغو کی جگہ تلاش کرنے کی سعی کرتے ہیں ، بذات خود ایک مصنوعی بناوٹ ہے جسے خود ایغو نے اپنے مقاصد کے پیش نظر وجود دیا ہے ، ایغو کے لیے ایک نہایت پیچیدہ ماحول میں رہنا لازم ہے لیکن وہ اپنی زندگی کو اس وقت تک برقرار نہیں رکھ سکتی جب تک وہ اس ماحول میں ایک خاص نظام نہ پیدا کر لے تاکہ اسے اپنے گرد و پیش کی اشیاء کے رویے کے بارے کوئی یقین تو ہو ۔ اس کے ماحول کو علت و معلول کا نظام قرار دینے کا نقطۂ نظر ایغو کا وہ ہتھیار ہے جس کے بغیر چارۂ کار کوئی نہیں اگرچہ یہ اصل حقیقت کا اظہار کامل نہیں :

ابد را عقل ما ناساز کار است
"یکے" از گیر و دار او ہزار است

"یکے" را آن چنان صد پارہ دیدم
عدد بہر شمارش آفریدم

چوں لنگ است او سکوں را دوست دارد
نہ بیند مغز و دل بر پوست دارد

حقیقت را چو ما صد پارہ کردیم
تمیز ثابت و سیارہ کردیم

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ عقل کے لیے اصلی وحدت و حرکت کو دوبارہ حاصل کرنا ناممکن ہو جاتا ہے ۔ اس کے بر خلاف کائنات کے مشاہدے کا ایک حیاتی طریقہ بھی ہے ، اس میں اس ناگزیر بات کو بے چون و چرا تسلیم کرنا لازم آتا ہے کہ حیات کو ایک ایسا کل تصور کیا جائے جو اپنی باطنی لطافت کو ارتقاء پذیر کرنے کے لیے زمان مسلسل کی تخلیق کرتا ہے ۔ کائنات پر تصرف کے اس حیاتی طریقے کو قرآن کی زبان میں ایمان کہتے ہیں ، اس طاقت کو بدرجۂ کمال صرف وہی لوگ حاصل کر سکتے ہیں جو غیر معمولی ذہانت طبائی اور موت و حیات کے مالک ہوں ۔ حلاج کا اناالحق کہنا اور حضرت علیؓ کا یہ قول کہ ' انا قرآن ناطق ' ایسی یقین راسخ کی آئینہ‌داری کرتے ہیں ، ہر قسم کی تخلیقی فعالیت اور اخلاق عینیت کا سرچشمہ بھی ایمان ہے ، اس کے بغیر کسی قسم کی اصلاح فنون لطیفہ ، مذہب اور سیاست میں کوئی تعمیری انقلاب ، کسی نوع کی ثقافتی ترقی اور سائنسی اختراعات و انکشافات ناممکن ہیں ۔ جاوید نامے کے ان اشعار میں اقبال نے زندگی تک رسائی کے ان دونو طریقوں کا تقابل کیا ہے جسے وہ عقل و عشق یا استدلال و وجدان کا نام دیتے ہیں :

عقل ہم خود را بدین عالم زند
تا طلسم آب و گل را بشکند

می شود هر سنگ رہ او را ادیب
می شود برق و سحاب او را خطیب

چشمش از ذوق نگاہ بیگانه نیست
لیکن او را جرأت رندانه نیست

پس ز ترس راہ چون کورے رود
نرم نرمک صورت مورے رود

کارش از تدریج می باید نظام
من ندانم کے شود کارش تمام

می نداند عشق سال و ماہ را
دیر و زود و نزد و دور راہ را

عقل در کوہے شگافے می کند
یا بگرد او طوافے می کند

کوہ پیش عشق چون کاہے بود
دل سریع السیر چون ماہے بود

لہذا ہمیں عقلی اور استدلالی نقطۂ نظر سے بڑھ کر شعور کی گہرائیوں کی خبر لانا ہوگی تاکہ اس بھرپور زندگی سے لطف اندوز ہو سکیں جس کے ذریعے ایغو حقیقی آزادی اور بقاء حاصل کر سکتی ہے ؛ عشق کے لیے عقل کی جگہ حاصل کرنا ضروری ہے ، یہ تبدیلی خودی کے مفادات کے پیش نظر ہونا چاہیے :

حکیماں مردہ را صورت نگار اند
ید موسیٰ ، دم عیسیٰ ندارند

زمانی با ارسطو آشنا باش
دمی با ساز بیکن هم نوا باش

و لیکن از مقام شان گزر کن
مشو گم اندریں منزل سفر کن

بر آں عقلی که داند بیش کم را
شناسد اندرون کان یم را

جہان چند و چوں زیر نگیں کن
بگردوں ماہ و پرویں را کمیں کن

و لیکن حکمت دیگر بیاموز
رہان خود را زیں مکر شب و روز [1]

اقبال کے لفظوں میں یہ حکمت دیگر کائنات کو اپنے اندر سمو لینے کا وہ حیاتی طریقہ ہے جس میں اپنی ذات کو کسی تجربے کے باطنی مرکز تک پہنچا دینا لازم آتا ہے :

بخود رس از سر ہنگامہ بر خیز
تو خود را در ضمیر خود فرو ریز

اور جب ہم شعور کے بحر نا پیدا کنار میں غوطہ زن ہوتے ہیں تو ہم پر زندگی کے ہر دم رواں دھارے کا انکشاف ہوتا ہے جو زمان محض ہے ، دوران ہے اور زندگی کی خالص شکل ہے ۔ یہاں اس میں ماضی ، حال اور مستقبل کے امتیازات موجود نہیں ہوتے ۔ یہ تو ایک نامی کل کی حیثیت رکھتا ہے جس میں ماضی ، حال کے پہلو بہ پہلو

۱- گلشن راز جدید صفحہ ۲۱۸

سرگرم عمل ہوتی ہے اور مستقبل بھی اپنے تمام تر امکانات کو لیے ہوئے جلوہ افروز ہوتا ہے۔ زندگی یا شعور کی طرح زمان حقیقی بھی ایک ایسا وجود ہے جس میں حقیقت تمام تر وہی ہے جو موجود ہو، حرکت پذیر ہو اور آمادۂ تغیر ہو۔ جس وقت ہم اپنے تجربۂ زمان کی صحیح ماہیت سے آشنا ہو جاتے ہیں اور اُسے اس کی مکانی شکل سے الگ کر کے دیکھ پاتے ہیں تو اسی وقت ہم پر ارادۂ مختار کی صحیح ماہیت منکشف ہوتی ہے۔ یہ زمان مکانی ہی ہے جو ہمیں اپنے متعلق یہ سوچنے پر مجبور کرتا ہے کہ ہم ایسے عناصر سے بنے ہوئے ہیں جن کو سائنس کے مادی اور سکونی معروضات کی طرح ناپا اور تولا جا سکتا ہے اور اپنے عمل کے بارے میں یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ سب کچھ انھی عناصر کی کار فرمائی ہے۔ " اگر زمان حقیقی ہے اور ایک ہی جیسے لمحوں کی تکرار نہیں جو شعوری تجربے کو اک خیال خام بنا دیتے ہیں تو پھر حیات حقیقی کا ہر لمحہ بالکل نیا ہونا چاہیے جو ایسی چیزوں کو وجود دے جو بالکل جدید ہوں، اور ان کے بارے میں پہلے سے کچھ کہنا ممکن نہ ہو۔ زمان حقیقی میں زندہ رہنے کا یہ مطلب نہیں کہ ہم زمان مسلسل کی جکڑ بندیوں میں گرفتار ہو کر رہ جائیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لمحہ بہ لمحہ اسے تخلیق کیا جائے اور انسان اپنی تخلیق میں اختیار کامل اور آپج کا ثبوت دے۔ درحقیقت ہر قسم کی تخلیقی فعالیت آزاد و خود مختار فعالیت ہے[1] "۔

ای اسیر دوش و فردا در نگر
در دل خود عالم دیگر نگر

---

1. Lectures p. 50

در گل خود تخم ظلمت کاشتی
وقت را مثل خطی پنداشتی

باز با پیمانۂ لیل و نہار
فکر تو پیمود طول روزگار

وقت را مثل مکان گستردۂ
امتیاز دوش و فردا کردۂ

ای چو بورم کردہ از بستان خویش
ساختی از دست خود زندان خویش۱

مندرجہ ذیل اشعار میں ایغو کی اس آزاد فعالیت کے تصور کو ایک غلام اور آزاد آدمی کے مابین حد امتیاز کھینچ کر اور زیادہ واضح کر دیتے ہیں:

عبد گردد یاوہ در لیل و نہار
در دل حر یاوہ گردد روزگار

عبد را تحصیل حاصل فطرت است
واردات جان او بی ندرت است

دم بدم نو آفرینی کار حر
نغمہ پیہم تازہ ریزد تار حر

عبد را ایام زنجیر است و بس
بر لب او حرف تقدیر است و بس

۱- اسرار خودی انگریزی ترجمہ صفحہ ۸۰ تا ۸۲ -

همت حر با قضا گردد مشیر
حادثات از دست او صورت پذیر

رفته و آینده در موجود او
دهر ها آسوده اندر زود او

غلام ان سرگرمیوں میں گھر کر رہ جاتا ہے ، جو مادی ماحول میں اس کی پیدائش کا لازمہ ہے اور اس لحاظ سے اس میں اس قوتا ختراع کا فقدان ہوتا ہے ، جو عقل سے عشق تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے ۔ وہ اپنے جسم ، اپنی میکانکی عادات ، مادے ، فطرت اور ضروریات کا غلام ہوتا ہے ۔ وہ گردش لیل و نہار میں ایک وجود بے معنی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے لیکن بندۂ آزاد کے لیے جو ایک جست میں حدود عشق میں داخل ہو جاتا ہے ، یہ روز و شب بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں ۔ غلام کا کام محض نقل کاری ہے اور وہ دوسروں کی حاصل کردہ چیزوں کو اپنے استعمال میں لاتا ہے ، اس کی واردات جاں میں کوئی ضرورت نہیں ہوتی ۔ مرد حر ہر دم تخلیقات نو میں مصروف رہتا ہے اور زندگی کے ہر لمحے میں وہ جدید سے جدید نغمے سناتا ہے ۔ غلام کے لیے زمانہ زنجیروں کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور وہ ہمیشہ اس تقدیر کے راگ الاپتا رہتا ہے جو اس کے انتظار میں مصروف رہتی ہے ۔ اس کے بر عکس مرد حر تقدیر کا مشیر بن جاتا ہے اور اس کے ہاتھوں نئے نئے حادثات معرض وجود میں آتے رہتے ہیں ۔ اس کے حال میں ماضی اور مستقبل موجود ہوتے ہیں اور اس کے ایک لمحے میں

میں عمریں بسی ہوتی ہیں!۔

اگر ہم یہ کوشش کریں کہ جس تخلیقی اختیار سے انسان بہرہ‌اندوز ہوتا ہے ، اُسے منطقی استدلال کے ذریعے ثابت کریں تو ہمیں اک امر محال کا سامنا کرنا ہوگا۔ جوں ہی ہم کسی آزادانہ عمل کی تعریف کرنے کی کوشش کرتے ہیں ، وہ فوراً تصورات اور الفاظ کے چکروں میں گرفتار ہو جاتا ہے اور جبری نقطۂ نظر ناگزیر معلوم ہوتا ہے ۔ ایک ایسی دنیا جسے تصورات کے ذریعے سے یا عقلی استدلال کے وسیلے سے دام ادراک میں لایا جائے ، وہاں اختیار کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ ہمارے پاس کوئی چارۂ کار نہیں رہتا کہ یا تو ہم جبریت کے حامیوں کی مانند اس سے انکاری ہو جائیں اور یا کانٹ کی طرح اشیاء بذاتہم کی بے زمان مملکت میں جلا وطن ہو جائیں ، جس تک شعور کا رسائی حاصل کر لینا ناممکن بات ہے ۔ ارادۂ مختار یا آزاد تخلیقی عمل کی اس طاقت سے وہ آزادئ انتخاب مراد نہیں جس کے فلسفۂ اختیار کے حامی قائل ہیں اور جس سے جبریت پسند انکاری ہیں ، ارادۂ مختار تو ہماری ان زندگیوں کی اصل ہے جو انفرادی کل کی حیثیت رکھتی ہیں اور زندگی کی انفرادیت کی آئینہ‌دار ہیں ۔ آزادانہ فعل ایک وحدت واقعی ہے جس کا ادراک و احساس باطن ہی سے ہوتا ہے اور ان

۱۔ اس سلسلے میں اقبال کے یہ شعر دیکھیے :

خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے
جہاں روشن ہے نور لاالٰہ سے
فقط اک گردش شام و سحر ہے
اگر دیکھیں فروغ مہر و مہ سے

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحب ہوش
اک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش

کو تکرار کی عادت نہیں - ہماری باطنی زندگی ریاضیات کی مانند نہیں کہ میکانکی قوانین کے کڑے ضابطے کے رحم و کرم پر ہو بلکہ اسے تو تاریخ کے مشابہ قرار دینا چاہیے جو حرکی اور تخلیقی انداز میں بغیر کسی قسم کی تکرار کے اپنا راستہ طے کرتی ہے - ہم مکان میں فرو کش نہیں بلکہ دنیائے روح میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں :

زندگانی را سر تکرار نیست
فطرت آو خوگر تکرار نیست

زندگانی نیست تکرار نفس
اصل آو از حی و قیوم است وبس

سچی بات تو یہ ہے کہ ان معانی میں آزادانہ فعل تو شاذو نادر ہی سر زد ہوا کرتا ہے اور اس لحاظ سے ہم اکثر اوقات فاعل مختار نہیں ہوتے - صحیح معنوں میں آزاد زندگی مشتمل ہوتی ہے ان اعمال پر جو زیادہ تر خود کارانہ ہوتے ہیں ، اور عادات و اطوار پر جو ہمارے آزادانہ اظہار پر ایک خول سا چڑھائے رہتے ہیں - اس خول سے ہم اسی لمحے باہر نکلتے ہیں جب کسی بحران سے دو چار ہوں یا کوئی شدید جذبہ ہم پر مسلط ہو جائے - ہم کم و بیش اپنے لیے زندہ رہنے کی بجائے خارجی دنیا کے لیے جیتے ہیں - آزادانہ طور پر کار فرما ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہم دوبارہ اپنے آپ کو حاصل کر لیں اور از سر نو دوران محض کی طرف لوٹ جائیں - آزاد افعال کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم اپنی روح یا نفس میں بس رہے ہیں اور عادت پر مبنی افعال اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم نے دنیائے جسم سے اپنا تعلق استوار کر لیا ہے - اگر ہم ہر لحاظ سے سرتاپا نفس ہی ہوتے تو پھر بلا شبہ ہمارے

افعال تمام کے تمام آزادانہ ہوتے اور ہمارا ماضی ہر حال میں ہمارے ساتھ ہوتا ، لیکن نفس کے ساتھ ساتھ ہمارے اجسام بھی ہیں اور اسی بنا پر ہمیں حال میں جینے کی ضرورت پڑتی ہے ۔ اقبال کے خیال میں یہ خیال جو قبول عام کی سند حاصل کر چکا ہے ، غلط ہے کہ ہمارے اجسام ہماری روحوں یا نفوس کے قیام کی جگہ ہیں ۔ جسم تو وہ آلہ ہے جو ذہن نے بروئے کار آنے کے لیے بنایا ہے ۔ ان اجسام کے وسیلے سے ہمارا عملی زندگی سے رابطہ پیدا ہوتا ہے اور ہمارے ذہن ہمیں اس قابل بناتے ہیں کہ ہم ماحول کے اثرات سے محفوظ رہیں ۔ یوں اقبال نے ذہن اور جسم کے رابطے کا وہ مسئلہ حل کیا جس نے اس وقت سے مفکرین کو سرگرداں کیا ہوا تھا جب ڈیکارٹ(Descartes) نے زندگی کی اصلی وحدت کو پارہ پارہ کیا ۔

وہ کہتے ہیں کہ نفس تو عمل محض ہے اور جسم اسی عمل کے صورت پذیر ہونے کا نام ہے ۔

اس سلسلے میں وہ رومی کے اس شعر کو بطور سند پیش کرتے ہیں :

بادہ از ما مست شد نی ما ازو
قالب از ما ہست شد نی ما ازو

گلشن راز جدید میں انہوں نے اسی تعلق کو ان اشعار کے ذریعے واضح کرنے کی کوشش کی ہے :

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

بجان پوشیدہ رمز کائنات است
بدن حالی ز احوال حیات است

عروس معنی از صورت حنا بست
نمود خویش را پیرایہ ھا بست

حقیقت روئی خود را پردہ باف است
کہ او را لذتی در انکشاف است

اقبال فرماتے ھیں کہ یہ بات نہایت غلط بلکہ حرام ہے کہ جسم اور جان (نفس) کو دو الگ الگ حیثیتیں دیں ۔ اصل چیز تو روح یا نفس ہے اور جسم تو اس کے مختلف جامہ ھائے اظہار میں سے ہے ۔ حقیقت نے کہ اسے روح بھی کہتے ھیں ، اپنے آپ کو نمایاں کرنا چاھا ؛ وہ اپنے چہرے پر ایک نقاب سا اوڑھ لیتی ہے کیوں کہ وہ چاھتی ہے کہ جو لوگ اسے دیکھنا چاھیں وھی اس کا نقاب آلٹیں [1] ۔

اس لحاظ سے یہ جسم تو ایک نقاب ہے جسے اپنی مساعی کے ذریعے دور کرنا ھمارے لیے لازم ہے ۔ تبھی ھم اس قابل ھو سکتے ھیں کہ تجلی حقیقت کو بہ تمام رعنائی و جمال دیکھ پائیں ، لیکن اس کے باوجود جسم کی ضرورت اپنے مقام پر باقی رھتی ہے ۔ یہ بھی حقیقت کا ایک روپ ہے اور اس لیے لازمی ہے ۔ جب تک ھمیں موجودہ ماحول میں جینا ہے ھمیں عمل کی ضرورت ہے ۔ یہاں جسم نفس کے آلۂ کار کی حیثیت سے اس کام کو سرانجام دیتا ہے ، لہذا اس دنیائے آب و گل سے تعلق اور بے تعلق دونوں ضروری ھیں ۔ برگساں کے الفاظ میں ''یہ وہ دو قطب ھیں جن کے مابین اخلاق محو اہتزاز ھوتا ہے ۔

۱- گلشن راز جدید صفحہ ۲۱۶ تا ۲۱۷ ۔

اگر زندگی سے ہمارا رشتہ استوار نہیں تو ہم میں مساعی کا فقدان پیدا ہو جائے گا، لیکن اگر کسی حد تک بے تعلقی نہ ہو تو ہماری مساعی بے راہ و بے مقصد ہوں گی''۔ اس لحاظ سے ہم تعلق سے بے تعلقی کی طرف پیہم حرکت کرتے رہتے ہیں اور دنیائے خواب سے میدان عمل کی جانب گامزن رہتے ہیں۔ صحیح معنوں میں زندگی اس حرکت کے اعتدال کی آئینہ دار ہوتی ہے جو ایک دائرے سے دوسرے دائرے میں داخل ہوتی ہے اور کسی ایک کی ہو کر رہنا پسند نہیں کرتی۔ وہ شخص جو دائرۂ عمل ہی میں جم کر بیٹھ رہتا ہے؛ مثلاً جدید دور کا کار و باری آدمی کہ مشین چلاتا ہے، خود مشینوں کی ایسی حرکات کرتا ہے اور آخر کار اس میں بھی انھی کی ایسی مادیت اور سرد مہری پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ شخص اپنے آپ کو مشین ہی بنا ڈالتا ہے کہ بے ارادہ حرکت اس کا خاصہ ہوتی ہے اور وہ شخص جو عملی زندگی سے الگ تھلگ خوابوں کے سہارے جیے وہ محض روح ہوگا لیکن اس کی زندگی بے ثمر ہوگی کیوں کہ وہ ایک فریب کی دنیا میں زندگی گزار رہا ہوگا جس کا اس دنیائے عمل سے کوئی رابطہ نہ ہوگا جس میں اس نے پیدائش حاصل کی اور جس میں اسے جینا ہے۔ جسم نے ذہن اور نفس پر جو حدود عائد کر رکھی ہیں ان میں انسان کو میکانکی بنانے کا رجحان موجود ہے، اس لیے یہ لازم ہے کہ انسان وقتاً فوقتاً اپنے باطن کی بھی خبر لیتا رہے تاکہ وہ ہر دم متغیر اور تخلیقی قوت حیات کے سر چشمے سے اپنا بلا واسطہ تعلق قائم رکھ کر اپنی اصلی آزادی کو از سر نو حاصل کر سکے۔ انسان حیات کا نہایت اہم جزو ہونے کی جہت سے لازماً مختار اور تخلیقی ہے لیکن جس ماحول میں اسے رکھا گیا ہے اس کے تقاضوں کے پیش نظر، وہ اکثر اوقات مشین بن کر رہ جاتا ہے۔ اسی لیے

یہ بات نہایت ضروری ہے کہ وہ اپنی ذات کے روحانی پہلو کو از سر نو حاصل کرے اور اس طرح اس کا اختیار اور تخلیقی قوت برقرار رہ سکیں۔ وہ طریقہ جس کے ذریعے یہ اختیار دوبارہ حاصل کیا جا سکے، اسلام کے نزدیک نماز ہے[1]۔ نماز میں انسان کی ذات کا باطنی پہلو، جسے اقبال ہماری روز مرہ کی زندگی میں کارفرما ذات فاعلی سے ممیز کرنے کے لیے ذات قدر افزا کا نام دیتے ہیں، حقیقت کے حضور میں پہنچ جاتا ہے اور اسی 'حضور' کی بدولت انسان اپنی تخلیقی قوت اور صلاحیت اختراع دوبارہ حاصل کر لیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ نماز صفائے روح کے اصول کے ذریعے کی حیثیت سے ایک طبعی اور حیاتی فعل ہے جس کی بدولت انسان حیات کے بحر ذخار میں ذات کے محدود جزیرے کا صحیح محل وقوع دریافت کر پاتا ہے[2]"۔

جب تک ہمارا جسم موجود ہے اس وقت تک ادراک کا عقلی طریقہ نہ صرف ضروری ہے بلکہ ناگزیر ہے اور اسی بنا پر اقبال نے صوفیا کے ان خیالات کے خلاف احتجاج کیا جسے وہ عقل کی خواہ مخواہ مخالفت قرار دیتے ہیں۔ عقل میں کوئی خرابی نہیں بلکہ جس طریقے پر اسے استعمال میں لایا جاتا ہے وہ ناقص اور تباہی تک لے جاتا ہے؛ حقیقت کی صحیح تصویر تبھی کھنچ سکتی ہے جب عقل اور وجدان دونوں بغل گیر ہو جائیں۔ انسانیت کے صحیح تصور کے حصول کی امید اسی وقت ہو سکتی ہے جب ادراک حیات کا عقلی طریقہ بتدریج ترقی کر کے حیاتی طریقے میں مدغم ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال میکٹیگرٹ (McTaggart) کو برگساں یا پلوطینس سے بڑا فلسفی

۱۔ اس سلسلے میں حدیث دیکھیے کہ الصلواۃ معراج المؤمنین۔

۲۔ Lectures p. 90

گرداتنے ہیں ۔ پلوطینس اور برگساں دونوں نے وجدان سے ابتدا کی اور بعد ازاں اپنے مکاشفات کو تعقل کا رنگ دینا شروع کیا لیکن میکٹیگرٹ نے اپنے سفر کا آغاز منزل عقل سے کیا اور اس کا انجام ایک وجدانی بصیرت پر ہوا جس نے اس میں یہ ایمان پیدا کیا کہ جو کچھ جانتا ہے صحیح ہے ۔ ایک ایسا مفکر جس کا آغاز بھی عقل ہو اور انجام بھی ، وہ انسانیت کے ثقافتی ورثے میں بہت کم اضافے کا موجب ہو سکتا ہے ۔ محض عقلی طریقہ ایک اعلیٰ درجے کا مفکر پیدا کر سکتا ہے ، جو اپنے تاثرات کو ایک منضبط سلسلۂ خیال کی صورت میں ڈھال سکے لیکن وہ ہمیں ایک مثالی انسان نہیں بنا سکتا ۔ یہ تو حیاتی طریقہ ہی ہے جو صحیح معنوں میں انسان پیدا کر سکتا ہے ؛ ایسے انسان جو نہ صرف خارجی مہیجات پر عمل پذیر ہو سکیں بلکہ ان مہیجات کا رخ مثالی مقاصد کی جانب موڑنے کے قابل بھی ہوں ۔ یہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے انسان کی پوری کی پوری ذات یہ احساس کر پاتی ہے کہ وہ فطرت کی توانائیوں میں عظیم ترین ہے ۔ کائنات سے نبرد آزما ہونے کا یہ حیاتی طریقہ نماز سے قوت حاصل کرتا ہے، نماز ہمیں علائق کی دنیا سے بے نیاز کر کے ازسرنو بے تعلقی کے عالم میں لے آتی ہے ۔ ہم میکانکیت سے اختیار کی طرف لوٹ آتے ہیں اور عادت کی غلامی سے آزاد ہو کر تخلیق کے درجے کو حاصل کرتے ہیں ۔ اقبال کا بیان ہے : ” حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے انسانی نفسیات کے ایک بہت بڑے پہلو کو تسلیم کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان کی قوت اختیار میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور وہ ہمیشہ مضطرب رہتا ہے کہ اس قوت کو کھو نہ جائے اور یہ اختیار اس کی اس حیات ایغو میں ایک مستقل اور کمزور نہ ہونے والے عامل کی حیثیت سے موجود

ہے ۔ نماز کے اوقات کا مقصد جو انسان کو قرآن پاک کے بیان کے مطابق اس قابل بناتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو حاصل کر پائے اور اس کے لیے وہ آسے حیات و اختیار کے چشمۂ اولین تک پہنچاتی ہے ، یہ ہے کہ اس طریقے سے ایغو ، نیند اور کار و بار کے میکانکی اثرات سے محفوظ رہے ۔ اسلام میں نماز در اصل ایغو کا وہ فرار ہے جو میکانکیت کے بچنے اور اختیار کی منزل تک پہنچنے کے لیے کرتی ہے[1] ''۔ لہذا روز مرہ کی زندگی کے میکانکی اثرات سے نجات حاصل کرنے کے لیے انسان کے پاس ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ عشق و وجدان کی راہ پر چلے اور اپنی غیر مطلق ایغو کو ایک ابدی عمل حیات سے ہم کنار کر کے از سر نو تعمیر کرے - یہی وہ مرحلہ ہے جسے اقبال زندگی انسان کا دور انکشاف کہتے ہیں۔ اس میں مذہب شخصی انجذاب حیات و قوت کا روپ دھار لیتا ہے اور وہ ایک آزاد شخصیت کا مالک بن جاتا ہے مگر یہ سب کچھ یوں نہیں ہوتا کہ وہ اپنے آپ کو قانون کی جکڑ بندیوں سے آزاد کر لے بلکہ وہ اپنے شعور کی گہرائیوں میں قانون کے سر چشمۂ اولیں کا سراغ لگاتا ہے[2] ۔

''جاوید نامہ'' میں انجذاب کائنات کے اس عمل کو پیدائش ثانی کی حیثیت دیتے ہیں جس کے دو پہلو ہیں؛ ایک مخفی ہے ، دوسرا عیاں ہے ۔ ایک کا تعلق حیاتی طریقے سے ہے اور دوسرے کا عقلی اور منطقی طریقے سے ، ایک کی پرورش عقل و استدلال کے ذریعے ہوتی ہے ، دوسرے کو وجدان و عشق پروان چڑھاتے ہیں ۔ عقل اس دنیائے آب و گل سے نبرد آزما ہوتی ہے اور اپنی منزل کی طرف گامزن رہتی ہے ۔ یہ بھی

۱- Lectures p, 100.

۲- Lectures p. 180.

حقیقت کو حلقۂ ادراک میں لانے کا ایک طریقہ ہے لیکن اس میں اتنی جرأت اور دلیری نہیں جس قدر عشق میں ہے۔ اس کی سست رفتاری کی بنا پر اس کا عمل بڑا صبر آزما ہے اور منزل ہمیشہ دور نظر آتی ہے لیکن عشق کے ذریعے سے اس سفر کو طے کرنا بڑا آسان ہو جاتا ہے۔ عقل کے ذریعے سے ہمیں محض صفات کے حصول کی امید ہو سکتی ہے، لیکن عشق ہمیں اصل ذات سے ہمکنار کرتا ہے۔ صحیح معنوں میں انسان وہی ہے جو اصل ذات کی قربت سے لطف اندوز ہو؛ یہی شخص صحیح معنوں میں صاحب اختیار اور خلاق ہوتا ہے۔ ارادۂ مختار اور تخلیقیت کے سارے مسئلے کو اقبال ان اشعار میں پیش کرتے ہیں:

ای کہ گوئی محملِ جان است تن
سرِ جان را در نگر بر تن متن

محملی نی حالی از احوال اوست
محملش خواندن فریبِ گفتگو ست

چیست جان؟ جذب و سرور و سوز و درد
ذوقِ تسخیرِ سپہرِ گرد گرد

چیست تن؟ با رنگ و بو خو کردن است
با مقامِ چار سو خو کردن است

از شعور است این کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور

انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
وارھاند جذب و شوق از تحت و فوق

این بدن با جان ما انباز نیست
مشت خاکی معنیٔ پرواز نیست

اس لحاظ سے اقبال برگساں سے اس معاملے پر اتفاق رکھتے ہیں کہ دونوں حقیقت کو ارادے کی آزاد اور تخلیقی تشویق کی حیثیت دیتے ہیں۔ ان کے کلام کے ابتدائی حصے میں اکثر ایسے شعر ملتے ہیں جن میں اقبال برگساں کے اس نقطۂ نظر کو بغیر کسی رد و بدل کے پیش کرتے ہوئے دکھائی پڑتے ہیں۔ برگساں کے نزدیک جوش حیات (Elah Vital) میں اصل حقیقت ہے، نہ اس کا کوئی مقصد ہے اور نہ اس کے سامنے کوئی منزل ہے:

زندگی رہرواں در تگ و تاز است و بس
قافلۂ موج را جادہ و منزل کجا است

مگر جلد ہی اقبال کو یہ احساس ہو گیا کہ اس قسم کا بے جادہ و منزل ارتقاء بے معنی ہے؛ یہ تو شوپنہار (Schopenhaure) کے نابینا اور مسلسل ارادے کے مشابہ ہے جو ہمیں کسی منزل تک نہیں پہنچاتے۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ جوش حیات نہ کچھ دیکھتا بھالتا ہے نہ اسے شعور حاصل ہے اور نہ وہ کسی منزل کی طرف گامزن ہے تو پھر شوپنہار کا یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں اس حقیقت سے دور بھاگنا چاہیے جو نہ صرف شر کو پیدا کرتی ہے بلکہ بذات خود شر ہے۔ یہ بات نطشے کا حصہ تھی کہ اس نے شوپنہار کے نظریۂ اولیت ارادہ کو اپنایا لیکن اس کی قنوطیت سے اپنا دامن یوں بچایا کہ اس نے اس ارادے کی کارفرمائی کے لیے ایک خاص مقصد متعین کر دیا۔ اس ارادے

کا کسی مقصد کی طرف راہ پیما ہونا کسی انتقام یا شر پسندی کے نقطۂ نظر کے لیے نہیں بلکہ خیر کے لیے ہے ۔ نطشے کے نزدیک ارتقاء کی منزل آخریں یہ ہے کہ وہ فوق البشر کو پیدا کرے ، یہاں اقبال اور برگساں کے رستے جدا جدا ہو جاتے ہیں ۔ انھوں نے اس سے بہت کچھ حاصل کیا مگر جس طرح نطشے نے خوف زدہ ہو کر اپنے رہنما کا ساتھ چھوڑا اسی طرح اقبال نے برگساں کی مفارقت اختیار کی ۔ اقبال کے سامنے مسلمان مفکرین کی پیش کردہ وہ روایات تھیں جن کی بنیاد ارتقاء کے غایتیتی نظریے پر تھی ۔ ان کے پیش نظر اقبال ایک بے مقصد اور نابینا تشویق کو کسی صورت اپنا نہ سکتے تھے ، عام اس سے کہ وہ اتنی ہی توانا و خلاق ہو جس قدر حقیقت بذات خود ہے ۔ اس سلسلے میں قرآن نے بڑے واضح طور پر کہہ دیا ہے :

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ ○

مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ ۔ (سورۂ دخان)

فکر کی عام ڈگر سے برگساں کی علیحدگی کا باعث یہ تھا کہ وہ زندگی کی میکانکیت کے خلاف آمادہ جہاد ہو چکا تھا ۔ وہ یہ تصور نہیں کر سکتا تھا کہ زندگی کوئی معین اور مقرر شے ہے اور اس میں ارادۂ مختار ، برجستہ کار فرمائی اور تخلیق کی کوئی گنجائش نہیں ، یہاں تک تو وہ صحیح تھا ؛ ہمارے شعوری تجربے میں وجدانی بصیرت کا وجود اس بات کی توثیق کرتا ہے کہ جان داروں میں خواہ وہ ادنیٰ ہوں یا اعلیٰ ، تمام اعمال کسی قسم کی داخلی تشویق سے حرکت میں آتے ہیں اور یہ تشویق اپنے آپ کو ہمیشہ ایک ایسی

روش سے ہویدا کرتی ہے جس کے متعلق پہلے سے کچھ کہنا ناممکن ہے مگر میکانکیت کے خلاف اس بغاوت نے برگساں کو دوسری انتہا تک پہنچا دیا اور شعوری تجربے کا وہ تجزیہ ناقص رہا جس پر اس کے سارے نظریے کی بنیاد ہے۔ اس نے برجستگیٔ کار اور خلاقیت حقیقت کے لیے وجہ جواز تلاش کرنے کی خاطر نہ صرف میکانکیت کو رد کر دیا بلکہ اس کے غایتی خصائص کو بھی درخور اعتنا نہ سمجھا۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ عمل ارتقاء کے لیے نہ تو کوئی مقصد ہے اور نہ کوئی ایسا رخ ہے جس کی جانب وہ گامزن ہے، تو مذہب سارے کا سارا اور اخلاقیات کسی حد تک، بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اسی لیے اقبال کے واسطے یہ بات ناممکن تھی کہ وہ ارتقاء کے غایتی پہلو کو نظر انداز کر دیں۔ برگساں کی غلطی کی بنیاد اس کے اس ناقص تجزیے پر تھی جو شعوری تجربات کے متعلق اس نے پیش کیا تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ ”وہ یعنی برگساں یہ قرار دیتا ہے کہ شعوری تجربے کی حیثیت اس ماضی کی ایسی ہے جو حال میں اور اس کے ساتھ ساتھ کارفرما ہو۔ اس نے اس بات کو نظر انداز کر دیا ہے کہ وحدت شعور میں آگے بڑھنے کا خاصہ بھی موجود ہے۔ زندگی اعمال توجہ کا ایک سلسلہ ہے اور کسی عمل توجہ کی وضاحت اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اسے کسی شعوری یا غیر شعوری مقصد کے حوالے سے واضح نہ کیا جائے؛ یہاں تک کہ ہمارے ادراکی اعمال بھی ہمارے فوری مقاصد اور مفادات کے پیش نظر طے پاتے ہیں“۔ اسی نکتے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے وہ رقم طراز ہیں ”مقاصد اور منازل خواہ وہ شعوری رجحانات کی حیثیت سے موجود

ہوں یا غیر شعوری ہمارے شعوری تجربے کا تار و پود بناتے ہیں اور مقصد کے تصور کو اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکتا جب تک کسی مستقبل کے حوالے سے بات نہ کی جائے ۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ماضی دامن حال ہی میں موجود ہوتا ہے اور اسی میں عمل پیرا مگر حال میں ماضی کی یہ کارفرمائی ہی شعور کی کائنات نہیں ۔ مقصد کا عنصر اس بات کا انکشاف کرتا ہے کہ شعور کی نگاہیں کسی سامنے کی چیز پر اٹھ رہی ہیں ؛ یہ مقصد نہ صرف ہمارے شعور کی موجودہ حالتوں کو رنگ دیتا ہے بلکہ ان کے آئندہ رخ کو بھی ظاہر کرتا ہے ۔ دراصل یہ مقاصد ہی ہماری زندگی کو آگے بڑھانے کا باعث ہوتے ہیں اور اس طریقے سے ان احوال کو اثر انداز کرتے ہیں جو ابھی عالم وجود میں نہیں آئے ۔ کسی منزل منتہا کے اعتبار سے کسی چیز کے طے ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ہونے والی چیز یہ تعین کر رہی ہے "۔[1]

پس مقاصد کی موجودگی کا مطلب یہ ہے کہ کوئی نصب العین ہمارے اعمال کو سانچے میں ڈھال رہا ہے ، کسی نصب العین کی عدم موجودگی میں یہ بات ناممکن ہے کہ فرد کی روش میں کسی قسم کی وحدت پیدا ہو ۔ مختلف اعمال کی کثرت کسی انسان کو انسان نہیں بناتی بلکہ یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب کہ وہ مختلف اعمال کسی مقصدی وحدت کے شیرازے میں منسلک ہو جائیں تبھی جا کر یہ اعمال اہمیت حاصل کر پاتے ہیں ۔ مقصد کی عدم موجودگی میں انسان کسی صورت بھی صحیح معنی میں خلاق و صاحب اختیار

1- Lectures p, 52, 53,

نہیں ہو سکتا ؛ ہر قسم کی تخلیقی فعالیت اسی وقت سمجھ میں آ سکتی ہے جب اس کا تعلق کسی معین مقصد سے ہو :

زندگانی را بقا از مدعا است
کار وانش را درا از مدعا است

زندگی در جستجو پوشیده است
اصل او در آرزو پوشیده است

آرزو صید مقاصد را کمند
دفتر افعال را شیرازه بند

صرف یہی نہیں کہ سارے کا سارا عمل ارتقاء ایک مقصد کی تکمیل کے لیے ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ ارتقاء کے مختلف مرحلوں پر ہم اس مقصد کی کارفرمائی کا مشاہدہ بھی کر سکتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک معاشرتی نظام ، رسوم و رواج ، سائنس اور فنون لطیفہ ہر قسم کے ثقافتی ثمرات اس مقصد کا نتیجہ ہیں :

عقل ندرت کوش و گردوں تاز چیست
هیچ میدانی که ایں اعجاز چیست

زندگی سرمایه دار از آرزوست
عقل از زائیدگان بطن اوست

چیست نظم قوم و آئین و رسوم
چیست راز تازگیهای علوم

آرزوئی کو بزور خود شکست
سر ز دل بیرون زد و صورت به بست

لیکن غایتیتی تسبیب کو رد کرنے میں برگساں کسی حد تک حق بجانب بھی تھا ۔ ارسطو کے نزدیک جو غایتیت کا پرستار تھا ، کائنات کی حیثیت نشو و نما کے ایک ایسے عمل کی تھی جس کا نقطۂ آغاز ایک امکانی حالت تھا اور سرانجام حالت واقعی ؛ اس ابدی امن کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ وہ اس صورت کو حاصل کر لے جسے ارسطو علت غائی قرار دیتا ہے ۔ ارسطو کے نزدیک نشو و نما کے ہر عمل کی ایک آخری منزل ہے جہاں پہنچ کر وہ صورت جو ترقی پذیر جسم نامی میں مضمر ہوتی ہے ، واقعیت کا روپ دھار لیتی ہے ۔ وہ نقطۂ انجام جس کو حاصل کرنے کے لیے ہر چیز بے قرار ہے اور جس تک پہنچنے کے لیے ہر شے معرض ارتقاء میں ہے ، اس کی حرکت سے پہلے ہی موجود ہوتا ہے ۔ ارسطو کے نظام فکر میں یہ منزل آخریں خدا ہے جو ایسا محرک کہ خود نشانۂ حرکت نہیں بنا ، جو بذات خود کائنات سے خارج ہے اور جسے کائنات کی ارتقاء سے کوئی تعلق نہیں اور نہ اس کی تخلیق میں اس کا عمل دخل تھا ؛ نہ اس پر اخلاقی پابندیاں عائد ہوتی ہیں اور نہ اس میں تشخص ہی موجود ہے ۔ یہ غایتیتی تسبیب جو خارج سے عمل پیرا ہوتی ہے اور جس کو تسلیم کر لینے پر یہ ماننا لازم آتا ہے کہ سارے کا سارا عمل ارتقا پہلے ہی سے معین تھا، اسی قابل تھی کہ اسے بالائے طاق رکھ دیا جاتا ۔ اس لحاظ سے اس قسم کی تسبیب کو کلیتاً رد کرنے میں برگساں حق بجانب تھا ۔ اگر غایتیت سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے معین سرانجام کے لیے کسی منصوبے کو جامۂ عمل پہنایا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ زندگی میں تخلیقیت اور برجستگی بالکل موجود نہیں ؛ اگر ابد میں ہر شے پہلے ہی سے موجود

ہے تو پھر انسانیت کی اس بوقلمونی ، تاریخ اور ثقافت کے متنوع دائروں میں انسان کی تحصیلات کی کیا اہمیت ہے ؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ غایتیت کی یہ شکل میکانکیت سے کچھ کم نہیں اگرچہ اس کا رنگ بدلا ہوا ہے اور اس میں کچھ لطافت موجود ہے لیکن غایتیت کا ایک اور مفہوم بھی ہے جس میں یہ نقائص موجود نہیں۔ کوئی ایسا مقام نہیں جس تک پہنچنے کے لیے ہم کوشاں ہیں ، زندگی کے ہر مرحلے پر ہم عمل پیرا ہوتے ہیں ، ترقی کی راہیں طے کرتے ہیں اور اپنی روش کو نئی نئی امنگوں کے مطابق ڈھالتے ہیں۔ ہم میں ایک قسم کی تحریصی قوت ہے جو ہمیں اک لمحے بھر بھی چین سے نہیں بیٹھنے دیتی۔ ہم ایک چیز کے حصول کے خواہاں ہوتے ہیں ، اس کے لیے کوشش کرتے ہیں اور اسے حاصل کر لیتے ہیں لیکن اس کے بعد ہماری فطرت بے چین کو ایک جگہ پڑے رہنے کا موقع نہیں ملتا ، یوں سمجھیے کہ ہم اپنے باطن ہی میں پیچ و تاب کھاتے رہتے ہیں ؛ جینے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے مقاصد بدلتا رہے اور نئی سے نئی منزل اس کے سامنے آئے اور یہی منازل و مقاصد اس کی زندگی کو ڈھالتے ہیں۔ کانٹ کے لزوم حاسہ اخلاق کی بنیاد اس مفروضے پر تھی کہ ''میں کر سکتا ہوں'' اور یہی کر سکنا ، باطنی آزادی کا یہی تجربہ اور ایک داخلی تحریص قوت کا احساس ہمیں ہر لمحے کچھ سے کچھ بن جانے پر مجبور کرتا ہے ؛ یہ مسلسل فعالیت جو انسان کو کچھ ہو جانے پر آمادہ کرتی ہے اُس وقت اپنا کام پورا کرتی ہے جب نئے نصب العین و مقاصد پیدا ہو جائیں ، انھیں حاصل کر لیا جائے اور پھر بلند ترین مقاصد ہماری رہنمائی کرنا شروع کریں اور اس طرح زندگی کا دھارا بہتا رہے۔ اسی طرح عمل ارتقاء کسی معین منزل کی طرف گامزن نہیں ؛ اقبال کہتے ہیں ''اس عمل دنیوی کو ان معنوں میں کسی

مقصد کا نگراں کہنا گویا اسے اس کی اپج کو، اس کی تخلیقی خصوصیات کو اس سے چھین لینا ہے ؛ اس کی منازل اور اس کے سر انجام کسی ایک مدت کا اختتام ہیں، انہیں ابھی وقوع پذیر ہونا ہے، وہ پہلے سے معین نہیں ۔ عمل زمان کا یہ تصور ممکن نہیں کہ وہ ایسا خط ہے جسے پہلے ہی سے کھینچ دیا گیا ہو، یہ تو ایک ایسا خط ہے جو کھینچا جا رہا ہے یعنی کھلے امکانات کا واقع ہونے کا نام ہے ۔ یہ اس اعتبار سے مقصدی ہے کہ انتخاب اس کا خاصہ ہے اور کسی نہ کسی طریقے سے وقتی طور پر اپنے آپ کو کسی نہ کسی تکمیل تک لے آتا ہے اور اس کا طریقۃ یہ ہے کہ وہ بڑی گرم جوشی سے ماضی کو محفوظ رکھتا ہے اور اس میں اضافے کرتا رہتا ہے ۔ میرے نزدیک اس خیال سے زیادہ کوئی شے قرآنی نقطۂ نظر کے برخلاف نہیں کہ کائنات ایک دنیوی عمل ہے جو پہلے سے طے شدہ منصوبے کے مطابق ہو رہا ہے "۔1

اس قسم کی غایتی تسبیب کسی شاعر یا کسی فن کار کی تخلیقی فعالیت کے حوالے سے سمجھ میں آ سکتی ہے ؛ اس وقت ایک عام سی مثال لیجیے کہ کالج کا ایک طالب علم، ایسے موضوع پر ایک مقالے کی تیاری میں مصروف ہے جس کے لیے مطالعہ، تفکر اور اپج ضروری ہے، ممکن ہے وہ ایک دھندلے سے خاکے کو ذہن میں رکھ کر مقالہ لکھنا شروع کرے، اس دوران میں خیالات بڑھتے ہیں اور اسے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اصلی خاکے کے مطابق مضمون نہیں لکھ سکتا ۔ مضمون لکھتے لکھتے وہ مضمون کے خاکے میں ضروری تبدیلیاں کرتا چلا جاتا ہے اور اس بات کا امکان ہے کہ اس کا یہ مقالہ ایک شہکار بن جائے لیکن جب اس نے مقالہ لکھنا شروع کیا تھا اس وقت تمام خاکوں اور

Lectures P. 55 . -1

منصوبوں کے باوجود وہ یہ نہیں بتا سکتا تھا کہ وہ کیا لکھنے والا ہے ۔ اس قسم کے داخلی مقصد کو خاتی غایتیت کہا گیا ، یہاں مستقبل پہلے سے موجود تو ہوتا ہے لیکن محض امکان کی صورت میں ، یہ نہیں کہ معین ہو اور اس کے نقوش طے شدہ ہوں ۔

یوں اقبال اس مقام پر پہنچے کہ وہ حقیقت کو دوران محض تصور کریں جس میں زندگی اور اس کے مقاصد باہمی طور پر یوں گھل مل جاتے ہیں کہ ان سے ایک نامی وحدت وجود میں آتی ہے ۔ یہ بھی ایک حیاتی تشویق کی مانند ہے جو پیہم تبدیل ہوتی رہتی ہے اور ترقی تخلیق کی راہیں تخلیق کرتی ہے مگر وہ ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور اس حقیقت کو ذات قرار دیتے ہیں ، ایک ایسی ذات جو ہمہ گیر ہے ، محسوس و موجود ہے اور ہر انفرادی زندگی اور خیال کا سرچشمہ ہے ، وہ بے مقصد و نابینا نہیں بلکہ عقلی نظام کا حامل ارادہ ہے جس کی تخلیقی فعالیت بے پایاں ہے اور ہر لمحہ ایک نئی آن بان سے جاوہ گر ہوتی ہے ۔ اقبال اس حقیقت کو ایغو قرار دیتے ہیں کیوں کہ وہ ہماری مناجاتوں کو سنتی ہے اور ان کو پورا کرتی ہے ۔ ہم اپنے ذہن سے بلا واسطہ اور فوری طور پر آشنا ہوتے ہیں لیکن دوسروں کے ذہنوں سے ہماری آشنائی استنباطی ہوتی ہے ، ہم تکلم کرتے ہیں اور اشاروں کنایوں سے کام لیتے ہیں تو محض اس لیے کہ اپنے آپ کو ظاہر کر پائیں ، جب ہم دوسروں کو یونہیں باتیں کرتے اور اشارے کرتے دیکھتے ہیں تو یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ بھی اپنے مافی‌الضمیر کو ظاہر کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور یہ کہ ان کے بھی ذہن ہیں ۔ اس سادہ سی بات کی بنیاد پر اقبال یہ استدلال کرتے ہیں کہ حقیقت اولیا کو بھی ایغو ہونا چاہیے کہ وہ ہماری پکار سنتی ہے اور ہماری دعائیں مستجاب ہوتی ہیں؛ قرآن اس کے بارے میں بیان کرتا ہے :

وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (سورۂ مومن)

حقیقت اولیٰ کو ایغو قرار دینے سے یہ مراد نہیں کہ ہم خدا کو انسانی تصویر کے سانچے میں ڈھال رہے ہیں ۔ اقبال فرماتے ہیں '' وجدان ، زندگی کو مرتکز ایغو کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے :۔ یہ تو محض زندگی کی ایک سیدھی سادی واقعی شے کو تسلیم کرنا ہے کہ زندگی ایک سیال بے صورت شے نہیں بلکہ وحدت کا اصول ناظمہ ہے ، ایک تالیفی فعالیت ہے کہ عضویات نامی کی مائل بہ انتشار طبائع کو یکجا کر دیتی ہے تا کہ اس سے کوئی تعمیری کام لے سکے ''۔1 حقیقت کہ معقول طور پر کارفرما ہے ، روحانی ہے اور تخلیقی ایغو ہے ، صرف ماورائے کائنات ہی نہیں بلکہ محیط کائنات بھی ہے ، وہ کائنات اور انسان سے ہم کنار ہونے کے باوصف ان سے بہت بالا ہے ، وہ خالصتاً ارسطو کے ماورائی خدا کی مانند بھی نہیں جو حیات کے سارے کے سارے ارتقائی عمل سے باہر ہے اور اس کے نشیب و فراز سے اسے کوئی تعلق اور دلچسپی نہیں ۔ اس کے بر عکس قرآن اسے انسان کی شہ رگ سے نزدیک قرار دیتا ہے اگرچہ یہ قربت مکانی نہیں ، وہ ان سے محبت کرتا ہے جو اسے چاہتے ہیں اور ان کی صدا سنتا ہے جو اسے پکارتے ہیں :

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝

ان آیات میں ماورائیت اور قربت دونوں کو بکمال حسن و خوبی یک جا

Lectures P 60, 61. -1

کر دیا گیا ہے ، ان میں خدا اور کائنات کے مابین بڑے قریبی رشتے پر زور دیا گیا ؛ یہ خدا ہی ہے جس کی ہر شے محتاج ہے ، ہر چند کہ ہر شے اسی کے وسیلے سے لباس وجود سے آراستہ ہوتی ہے ، کوئی شے اس کی مثال نہیں اور وہ ہر شے سے ماورا ہے ، وہ محیط کل ہے کیوں کہ ہر شے میں موجود ہے خصوصاً روح انسانی میں کہ وہ خدا ہی کی روح تھی جو انسان میں پھونکی گئی ، وہ اس کائنات کی تخلیق و ترقی کے لیے انسان سے مل جل کر کام کرتا ہے اور اس کا تعاون چاہتا ہے اور یہ کائنات اس کے لیے غیر کا حکم نہیں رکھتی ، جس چیز کو ہم فطرت یا غیر ذات کہتے ہیں وہ تو اس کی زندگی کا ایک لمحہ اور پیہم تخلیقی فعالیت کا صرف ایک اظہار ہے :

کہن دیرے کہ بینی مشت خاک است
دمے از سرگذشت ذات پاک است

مختصر طور پر حقیقت کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر قرآن کی ان آیات کے ذریعے بخوبی بیان کیا جا سکتا ہے — ھوالاول و الآخر و الظاھر و الباطن — سارے کا سارا ارتقاء اسی ایک وحدت سے شروع ہوا جس نے اپنے آپ کو کثرت میں تبدیل کر لیا اور آخر کار ارتقاء اسی منزل پر پہنچ جائے گی جہاں سے اس کا آغاز ہوا تھا ۔

و ان الیٰ ربک المنتھی ۔ (سورۂ نجم)

انھیں صحیح حرکی اور غایتی معانی میں اولاً ابن المسکویہ اور بعد ازاں رومی نے ارتقاء کی توجیہ کی ۔ ابن المسکویہ (متوفی ۴۲۱ھجری) قرآنی تعلیم کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچا کہ آغاز و انجام خدا ہی ہے ۔ حیاتیاتی ارتقاء کی جو تفصیلات اس نے بیان کی ہیں ، ان سے اس کی مراد یہ تھی کہ وہ اس بات کی وضاحت کرے کہ کس

طرح کثرت بتدریج و نا معلوم طور پر اپنی منزل کی طرف گامزن ہے اور ان خصائص کو از سر نو حاصل کر رہی ہے جن کے فقدان کی بنا پر عمل ارتقاء کا آغاز ہوا تھا ۔ روح کی موجودگی ہی بتا سکتی ہے کہ کوئی شے ارتقاء کی کس منزل پر ہے ابن المسکویہ کے نزدیک یہ عنصر تمام سلسلۂ موجودات میں موجود ہے خواہ وہ بے جان مادہ ہو یا اس کا اعلیٰ ترین مظہر کہ اسے نبی یا انسان کامل کہتے ہیں ؛ فرق صرف یہ ہے کہ ابتدائی حالتوں میں یہ امکانی صورت میں موجود ہوتا ہے لیکن جوں جوں ارتقاء کی منزلیں طے ہوتی چلی جاتی ہیں یہ صورت واقعی اختیار کرتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان کامل میں کامل ترین صورت واقعی حاصل کر لیتا ہے ۔ تنزل یا انتشار کا عمل اس وقت شروع ہوا جب اصل حیات یا روح نے لباس مادہ زیب تن کیا لیکن اپنے آپ کو ظاہر کرنے کی لگن میں روح نے مختلف روپ دھارے اور ہر روپ پہلے سے بہتر تھا ؛ ہر بہتر صورت اس محیط کل اصل حیات کی اس خواہش نمود کو بہتر سے بہتر اظہار بخشتی ہے اور مادے نباتات اور حیوانی زندگی سے گزرتے ہوئے ہم انسان اور بالآخر نبی تک پہنچ جاتے ہیں ، ہر مرحلے پر شعور ذات بڑھ جاتا ہے ۔ معدنیات میں یوں سمجھنا چاہیے کہ روح سوئی پڑی ہے اور انسان کامل میں وہ مکمل اختیار اور شعور ذات حاصل کر پاتی ہے یہاں تک کہ حدود زمان و مکان اور مادی پردے اس کی زنجیر پا نہیں رہتے ؛ ارتقاء کا سارے کا سارا عمل انسان کامل ہی میں اپنی منزل مقصود کو حاصل کر پاتا ہے ۔

رومی (متوفی ۶۷۲ ھ) نے ابن المسکویہ کے اس خیال کو اور زیادہ پھیلایا ؛ اصل حیات کی باطنی قوت نہ صرف بتدریج اعلیٰ صورتیں

اختیار کرتی چلی جاتی ہے بلکہ مختلف مراحل اور تقاضوں کے مناسب حال آلات اظہار بھی تخلیق کرتی چلی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے رومی کا یہ تصور حیرت کی حد تک برگساں کے نقطۂ نظر کے مماثل ہے؛ وہ ماحول جس میں ہم جنم لیتے ہیں، عمل کی مخصوص شکلوں کا تقاضا کرتا ہے اس لیے روح نے صورت جسم اختیار کر لی ہے کہ اپنے آپ کو زیادہ اچھے طریقے پر ظاہر کر پائے، روح کی زندگی کاملاً ماضی اور مستقبل سے تعلق رکھتی ہے اور جسم کی زندگی کا تعلق حال سے ہے۔ ہم اپنے ذہن کے وسیلے سے جو حافظہ بھی ہے اور جس سے اختیار بھی عبارت ہے، ماضی اور مستقبل میں جیتے ہیں لیکن محض ماضی اور مستقبل سے ہی ہماری زندگی کا تعلق نہیں ہوتا بلکہ ہم اپنے جسم کے وسیلے سے حال میں بھی جیتے ہیں جو ماضی قریب اور مستقبل قریب دونوں کو صورت واقعی سے ہم کنار کرتا ہے۔ روح اور جسم کے اس رشتے کو برگساں کوٹ اور کھونٹی کے استعارے سے ظاہر کرتا ہے؛ کوٹ اس وقت تک اپنے مقام پر رہتا ہے جب تک وہ کھونٹی پر لٹکا رہے، اگر کھونٹی ہٹالی جائے تو کوٹ گر پڑتا ہے، اگر وہ کھونٹی مضبوط نہ ہو تو کوٹ ہلتا رہتا ہے اور اگر وہ بہت زیادہ نوک دار ہو تو کوٹ پھٹ جاتا ہے۔ اس سے برگساں یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جسم روح کے قیام کا باعث نہیں بلکہ اس کا آلۂ کار ہے؛ جسم کے بغیر نفس یا ذہن کام نہیں کر سکتا اگرچہ اس کے بغیر وہ موجود رہ سکتا ہے، جسم ان بے شمار آلات میں سے ایک ہے جو روح میں نمود کامل کی منزل تک پہنچنے کے لیے استعمال کیے ہیں:

بادہ از ما مست شد، نے ما ازو
قالب از ما هست شد، نے ما ازو

یہ ایک داخلی تشویق اور زیادہ بلند زندگی بسر کرنے کا مقصد ھی ہے کہ انسان روح خداوندی کی عظمتوں سے ہم کنار ہوسکے جو ہر چیز کو تخلیق کرتا ہے اور بلند سے بلند تر صورت اظہار کو حاصل کرتا چلا جاتا ہے :

زانکه بی حاجت خداوند عزیز
می نه بخشد هیچ کس را هیچ چیز

پس کمند هست ها حاجت بود
قدر حاجت مرد را آلت بود

پس چو حاجت شد کمند هست ها
قدر حاجت می رسد از حق عطا

اگر کسی شخص میں کوئی آرزو ھی موجود نہ ہو تو وہ کچھ حاصل نہیں کر سکتا ؛ یہ تو تحریضی قوت ہے جو مختلف چیزوں کو وجود عطا کرتی ہے اور وہ مقصد ہے جو انسان کو مختلف آلات بخشتا ہے ۔ چوں کہ وجود اور هستی کا انحصار آرزو پر ہے یعنی ایک تحریصی اور تمائلی تشویق پر اس لیے اس دنیا میں انسان کی حیثیت کا انحصار اس کی آرزو کی شدت پر ہے؛ یہی مقصد اس سارے عمل ارتقاء کا چکر چلاتا ہے اور هستی کو مادے سے نباتات، حیوانات اور انسان تک پہنچاتا ہے ۔

آمده اول به اقلیم جماد
و ز جمادی را نباتی او فتاد

و ز جمادی چون بحیوانی فتاد
نایدش حال نباتی هیچ یاد

باز از حیواں سوئے انسانیش
می‌کشد آں خالقی کہ دانیش

ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت
تا شدا کنوں عاقل و دانا و زفت

ارتقاء کا یہ سارا عمل اس چیز سے شروع ہوتا ہے جسے رومی کے الفاظ میں زیادہ بلند موجودات کا پست موجودات کو اپنے اندر جذب کر لینا کہتے ہیں۔ یہ بات محض اتفاقی تغیرات کا نتیجہ نہیں ہو سکتی؛ داخلی ضرورت پست عضویات کو مجبور کرتی ہے کہ وہ زیادہ بلند صورت اختیار کریں اور اس طریقے پر زندگی وجود کے لیے ایک کشمکش کا اظہار کرتی ہے۔ ”اگر غور کرو تو یہ ساری دنیا ایک میدانِ نبرد ہے، ہر ذرہ دوسرے ذرے سے جنگ آزما ہے، تلاش و جستجو کے مارے ایک دائیں کو جاتا ہے دوسرا بائیں کو، ایک اوپر کی طرف دوڑتا ہے دوسرا نیچے کی جانب۔ ذرات کی اس تگ و دو میں کار زار حیات کا مشاہدہ کرو؛ فطرت میں جنگ، اعمال میں جنگ، کلام میں جنگ (یوں سمجھنا چاہیے) کہ تمام اجزا میں ایک خوفناک تصادم ظہور پذیر ہے“۔[۱] اسی کشمکش مسلسل اور پیہم جنگ آزمائی میں مختلف موجودات کی ترقی کا راز پنہاں ہے؛ نباتات مادے کو جذب کرتے ہیں، حیوانات نباتات کو اپنے اندر سمو لیتے ہیں اور پھر خود انسانوں میں سموئے جاتے ہیں اور یوں ارتقاء کا عمل

۱- مثنوی مولانا رومی، دفترِ چہارم، مصرع ۳۶ تا ۳۸، ۴۶ تا ۴۷۔

جاری رہتا ہے ۔ وہ قوت جو اس عمل کے پس پردہ کار فرما ہے ، آسے اقبال اور رومی دونوں عشق کا نام دیتے ہیں ؛ یہ عمل اس وقت شروع ہوا جب وحدت مطلق نے اپنے آپ کو کثرت کی صورت میں ظاہر کیا اور کثرت کا کسی وحدت میں فنا ہو جانا عشق محبوب ہے ، یہی عشق مادے کو مجبور کر کے مرحلۂ نباتات تک لے آتا ہے اور نباتات کو درجۂ حیوانات کی بلندی سے آشنا کرتا ہے اور بالآخر انہیں منزل انسانیت تک پہنچا دیتا ہے ۔ اقبال کہتے ہیں "صور کے اس نمایاں ارتقاء کے پس پردہ قوت عشق کار فرما ہے جو تمام مساعی حرکات اور ہر قسم کی نشو و نما کو صورت واقعی بخشتی ہے ۔ اشیاء کی تشکیل کچھ اس طریقے پر ہوئی ہے کہ انہیں عدم سے نفرت ہے اور مختلف شکلوں میں انفرادیت کی مسرت حاصل کرنے سے انہیں محبت ہے ۔ غیر شخصی مادہ جو بذات خود بے جان ہے ، عشق کی داخلی قوت کی بدولت مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے یا یوں کہنا چاہیے کہ آسے یہ شکلیں اختیار کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے اور اس طرح بتدریج مزاج حسن میں گراں پلہ ہوتا چلا جاتا ہے ۔"[1]

دور گردوں ہا ز موج عشق داں
چو نبودی عشق بفسردی جہاں

کی جمادی محو گشتی در نبات
کی فدائی روح گشتی نامیات

اقبال نے اس خیال کو اپنے کلام میں مختلف مقامات پر بڑی خوبصورتی سے باندھا ہے ؛ مندرجہ ذیل اشعار میں وہ کہتے ہیں کہ مادہ ، نباتات اور حیوانات سب کے سب اپنی ہستی کی اس داخلی ضرورت

۱- ایرانی ما بعدالطبیعیات (اقبال) صفحہ ۳۹ تا ۴۱ ۔

کی رو میں بہہ رہے ہیں — پودوں اور پھولوں کی مختلف قسم کی رنگ و بو، انسان کی مسلسل جد و جہد، آسمان، ستاروں اور زمین کی گردش، پانی میں مچھلی کی بے تابی، ہوا میں حیوانات کی حرکات اور زمین پر حشرات الارض کی تگ و دو یہ سب چیزیں اسی ایک عشق کے مختلف طریقہ ہائے اظہار ہیں :

به برگ و لاله رنگ آمیزیٔ عشق
بجان ما بلا انگیزیٔ عشق

اگر این خاک دان را واشگافی
درونش بنگری خون ریزیٔ عشق

به باغان باد فروردین دهد عشق
به راغان غنچه چون پروین دهد عشق

شعاع مهر او قلزم شگاف است
بماهی دیدهٔ ره بین دهد عشق

صرف یہی نہیں بلکہ زندگی کی ساری ہماہمی، نامناسب حالات کے خلاف جد و جہد اور بلند سے بلندتر منازل کے حصول کے لیے تگ و دو سب کچھ اسی عشق کی کرشمہ کاریاں ہیں :

تهی از های و هو می خانه بودی
گل ما از شرر بیگانه بودی

نه بودی عشق و این هنگامهٔ عشق
اگر دل چون خرد فرزانه بودی

اقبال اپنے آپ کو واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس عشق سے وہ آرزو مراد ہے جو ہر شے کو اپنے اندر جذب کر لینا چاہتی ہے ، زندگی اک حرکت جاذبہ کا نام ہے جو ہمیشہ آگے کی طرف بڑھتی ہے ، وہ دوران انجذاب ہر قسم کی رکاوٹ کو دور کرتی ہے ، اس کی روح یہ ہے کہ وہ پیہم مقاصد و آرزو کی تخلیق کرتی ہے اور اپنے تحفظ و توسیع کی خاطر اس نے از خود کچھ آلات وضع کیے ہیں جو اسے ان رکاوٹوں کو سمیٹنے میں مدد دیتے ہیں ۔ زندگی کے رستے میں سب سے بڑی رکاوٹ فطرت ہے اور اس کے ابواب فکر ، زمان و مکان و تسبیب ہیں ؛ حقیقت یہ ہے کہ ہماری عقل اسے یوں تعبیر کرتی ہے ۔ اقبال کے نزدیک کوئی سکونی شے نہیں جو ایک غیر حرکی فضا میں موجود ہے بلکہ یہ مختلف واقعات کا ایک ڈھانچا ہے جس کی حیثیت ایک دھارے کی سی ہے جسے ہمارا فکر الگ تھلگ غیر متحرک اجزا میں تقسیم کر دیتا ہے اور جن کے باہمی روابط سے زمان و مکان کے تصورات جنم لیتے ہیں ؛ یہ خدا کے تخلیقی فعل کا اظہار ہے اور ہم سرگزشت خداوندی کے تعقلی مشاہدے کی بنا پر اس مسلسل تخلیقی کارنامے کو زمان و مکان کے کارناموں میں ڈھال دیتے ہیں لیکن اگر ہم اس تعقلی رستے کو خیرباد کہ دیں اور انجذاب کائنات کے حیاتی طریقے کو اپنالیں تو زمان و مکان کی یہ سب حد بندیاں ختم ہو جائیں اور یوں انسان کے لیے یہ بات ممکن ہو جاتی ہے کہ وہ عشق کے وسیلے سے کامل انسانیت کے درجے پر فائز ہو سکے :

عشق سلطان است و برہان مبیں
ہر دو عالم عشق را زیر نگیں

لا زمان و دوش و فردائی ازو
لا مکان و زیر و بالائی ازو

تعقلی طریقے کی بدولت ہم اس ذات مطلق (ایغوی اولیٰ) کی صفات کا مشاہدہ کرتے ہیں یعنی حقیقت کے اس رخ کا جو دام مشاہدہ میں گرفتار ہو سکے لیکن عشق کی راہ میں ہم اس ایغو کے رو برو ہو جاتے ہیں۔ یہ حیاتی فعل انسانی ایغو میں گہرائی پیدا کرتا ہے اور اس کی قوت ارادی کو مضبوط کرتا ہے اور اُسے اس تخلیقی تیقن سے ہم کنار کرتا ہے کہ دنیا کوئی ایسی شے نہیں کہ جسے صرف دیکھا جائے یا اُسے تصورات کی بدولت پہچانا جائے بلکہ ایک ایسی شے ہے جسے عمل پیہم کے ذریعے مسلسل بنانے اور سنوارنے کی ضرورت ہے؛ عشق کی بدولت وجود میں آنے والا یہی حیاتی طریقہ نئی اقدار، نئے معیار اور انفرادی و اجتماعی زندگی کے لیے تغیرات پیدا کرتا ہے۔ ان دونوں مختلف میلانات یعنی ان دو مراحل کے درمیان مقابلہ کر کے جہاں آدمی محض صفات کا مشاہدہ کرتا اور جہاں خود ذات کو دیکھ پاتا ہے، اقبال ایک فارسی شاعر کا یہ شعر پیش کرتے ہیں جس میں اس نے حضرت موسیٰؑ اور پیغمبرؐ اسلام کے مذہبی تجربات کا تقابل پیش کیا ہے:

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری و در تبسمی

اقبال کے نزدیک براہ راست وجدان کے ذریعے عین ذات کا مشاہدہ انسان کامل کی خصوصیت ہے اور وہی اکیلا اس قابل ہے کہ انسانیت کو امن و امان اور فلاح و بہبود کی راہ دکھا سکے، گلشن راز جدید

میں آنھوں نے اس خیال کا اظہار فرمایا ہے :

کمال زندگی دیدار ذات است
طریقش رستن از بند جہات است

کسی کو دید عالم را امام است
من و تو نا تمامیم او تمام است

جاوید نامے میں وہ رومی کے ایک شعر کا حوالہ دیتے ہیں جس میں یہی خیال موجود ہے :

ہر کہ عاشق شد جمال ذات را
اوست سید جملہ موجودات را

اقبال کے نزدیک انسان کامل ہی ارتقاء کی آخری منزل ہے: انسان کامل محض عاشق ہی نہیں مرد عاقل بھی ہے ، اس کی ذات میں عقل و عشق باہم شیر و شکر ہو کر ایک بے مثال شخصیت کو وجود دیتے ہیں ، وہ وجدان و تعقل کی اس آمیزش کی بنا پر دنیا کو امن و استحکام ، مادی ترقی اور روحانی جلا کا پیغام دیتا ہے ، اسی کے وسیلے سے ہماری عقل اس قابل ہو سکے گی کہ وہ فطرت کی طاقتوں پر کمال تسلط حاصل کر لے اور حال یہ ہو کہ عناصر بنی نوع انسان کی مادی بہبود کے لیے اپنا سینہ چاک کر دیں اور آپ اپنے رازہائے سر بستہ سے آشنا کریں مگر اس کی یہ وسیع تر اور جامع تر طبیعت ساتھ ہی ساتھ انسانیت کو تعقل کے تخریبی اثرات سے بھی محفوظ کرے گی ؛ وہ ذات کے مخفی سر چشموں کا سراغ دے گا اور یوں ہماری طبیعت کے متضاد تقاضوں کے مابین ہم آہنگی پیدا کر دے گا ۔ عشق کے بغیر عقل خراب کار بن جاتی ہے ؛ جیسا کہ جدید دور کے انسان کی بے روح

سرگرمیوں سے آشکار ہوتا ہے اور عقل کے بغیر عشق بے ثمر اور بے حاصل ہوتا ہے ، یہ بات تصوف کی تاریخ سے پایۂ ثبوت تک پہنچتی ہے ؛ صحیح زندگی ان دونوں کے امتزاج کا نام ہے اور انسان کامل اس کا صحیح نمونہ ہے :

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

عشق چوں با زیرکی ہمبر شود
نقش بندِ عالم دیگر شود

اقبال کے نزدیک بصیرت (عشق) طاقت کے بغیر (جو عقل کے ذریعے حاصل ہوتی ہے) اخلاقی بلندی تو بخشتا ہے لیکن ایک دیر پا ثقافت نہیں بخش سکتا ، طاقت بغیر بصیرت تخریبی اور غیر انسانی بن جاتی ہے : ان دونوں کو لازماً ملنا چاہیے تاکہ انسانیت کی روحانی توسیع ممکن ہو ۔[1] یہی خیال اس شعر میں ادا کیا گیا ہے :

دلبری بی قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

ان دونوں کا اک بے مثال اجتماع ہی انسان کامل کا خاصہ ہے ۔ " وہ مکمل ترین ایغو ہے ، انسانیت کی منزل مقصود ہے ، ذہنی اور جسمانی زندگی کا نقطۂ عروج ہے ، اس کی ذات میں ہماری ذہنی زندگی کا انتشار ہم آہنگی کا روپ دھار لیتا ہے ، اس کی زندگی میں افکار و اعمال ، جبلتیں اور عقل ایک ہو جاتے ہیں ۔ وہ شجر انسانت کا ثمر آخریں ہے اور اس کٹھن ارتقاء کی تمام کوششوں کے لیے ایک وجہ جواز پیدا ہو

Lectures p- 92. -1

جاتی ہے ، کیوں کہ آن کے اختتام پر آنے آنا ہے! :

طبع فطرت عمر ها در خون طپد
تا دو بیت ذات او موزون شود

مشت خاک ما سر گردون رسید
زیں غبار آں شه سوار آید پدید

از وجود تو سر افرازیم ما
پس به سوزی این جهان سوزیم ما

نوع انسان مزرع و تو حاصلی
کاروان زندگی را منزلی

پانچواں باب

اقبال کا تصورِ ارتقاء

مظہر الدین صدیقی

مترجمہ

سجاد رضوی

اقبال نے کسی مقام پر بھی ارتقاء کا کوئی منضبط تصور پیش نہیں کیا ، پھر بھی ہم اقبال کے منتشر بیانات کو یکجا کر کے اس کے نظریۂ ارتقاء کا ایک مکمل تصوّر آراستہ کر سکتے ہیں۔ بڑی حیرانی کی بات ہوتی اگر اقبال جیسا فلسفی شاعر جس کے فکر نے فلسفۂ جدید کی تمام سر زمین کا احاطہ کر رکھا ہے ، ایک ایسے نظریے کے بارے میں بالکل ساکت رہتا جس نے علم انسانی کے تمام شعبوں پر بڑا گہرا اثر ڈالا ہے اور ہمارے انداز فکر میں ایک انقلاب برپا کر دیا ہے ۔ اقبال کا تصور ارتقاء مختلف ذرائع سے حاصل ہو سکتا ہے ؛ اگرچہ اس کے تصورات مختلف نظموں میں بکھرے ہوئے

ہیں لیکن انہیں یکجا کر کے اس نظریۂ ارتقاء کو ایک منضبط صورت میں مرتب کیا جا سکتا ہے ۔

ڈارون کے پیش کردہ نظریۂ ارتقاء نے مذہبی حلقوں میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا ؛ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ڈارون لاکھوں انسانوں کے ان محبوب عقائد کو دریا برد کر دے گا جن کو صدیوں سے مذہبی اخلاقیات کی طرف سے جواز حاصل تھا اور نوع انسانی کے روحانی اعتقاد کو پسپا ہونا پڑے گا ۔ بشپ ولبر فورس (Bishop Wilberforce) ایسے کٹر مذہبیت کے پرستاروں نے اس ناقابل تسخیر بدعت کے خلاف طعن و تشنیع اور اعتراضات کی جو بوچھاڑ شروع کی وہ بالکل ناکام رہی ؛ نظریۂ ارتقاء کو وہ نہ صرف اپنی جگہ سے ہلا سکے بلکہ وہ تمام مدافعانہ کاروائیاں اس چٹان سے ٹکرا کر پاش پاش ہو گئیں جن کے لیے پرستاران مذہب کو بڑی کد و کاوش کرنا پڑی تھی اور یوں لادینیت کی فتح مکمل ہو گئی ۔

اصل میں ڈارون نے خدا یا مذہب کے خلاف کوئی معقول دلیل نہیں پیش کی تھی کیوں کہ جیسا کہ برٹ رانڈ رسل (Bertrand Russell) نے کہا ہے ۔ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ ابتدائی چٹانوں میں جو متحجّر آثار دستیاب ہوتے ہیں ، وہ اس امر کا ناقابل تردید ثبوت ہیں کہ زندگی نے اپنی ادنیٰ صورتوں سے نہایت آہستہ آہستہ ارتقاء کی منزلیں طے کی ہیں اور اس سے تخلیق کے دینی تصور کا بطلان ہوتا ہے تو بھی یہ بات ناممکن نہیں کہ خدا نے انسان کو آزمانے کے لیے تخلیق عالم کے ساتھ ہی تمام تہ دار چٹانیں اور متحجّر نشانات مکمل صورت میں پیدا کر دیے ہوں ۔ اگرچہ کوئی شخص

اس بات کو نہیں مانے گا کہ خدا محض انسانوں کے ایمان کو پرکھنے کے لیے اس قسم کا عمل کر سکتا ہے اس کے باوجود اگر ہم خدا کو قادر مطلق مانیں تو پھر اس قسم کی تخلیق کو ناممکن نہیں کہا جا سکتا ۔

ڈارون نے مذہبی عقائد کو جو صدمہ پہنچایا اور جس کا کوئی علاج ملتا نظر نہیں آتا تھا ، ان کی بنا پر مذہبی عقائد کو غیر منطقی قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ تمام اعتراضات خود ارتقائی نظریے میں مضمر ہیں ۔ اصل میں ان کی بنیاد ان منطقی تشریحات اور عقلی دلائل پر تھی جو نظریۂ ارتقاء کے کے ثبوت میں ڈارون نے پیش کیے تھے ورنہ نفس ارتقاء اور مذہب میں کوئی منافات نہیں ۔

برنارڈ شا (Bernard Shaw) نے اپنے ڈرامے "Back to Methuselah" کے دیباچے میں ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کی مقبولیت کی وجوہات بڑی خوبصورتی سے پیش کی ہیں اور پرستاران مذہب کی شکست و فضیحت کی وجۂ جواز بڑی عمدگی سے پیش کی ہے ۔ شا کہتا ہے کہ یورپ کے ذہین طبقے کے ذہنوں پر ایک ایسے خارجی خالق کا تصور مسلط تھا جس کا بے اصول ارادہ ہر قانون کو توڑ سکتا تھا اور اسباب و علل کے طبیعی سلسلے کی باقاعدگی اور ترتیب کو ہر وقت درہم برہم کر سکتا تھا ۔ جب ڈارون نے اس کائنات سے خدا ، ذہن اور شعور کو نکال باہر کیا تو انھوں نے اطمینان کی سانس لی ، ڈارونیت کی بدترین اور گھناؤنی خصوصیات کا بڑی گرم جوشی سے استقبال کیا گیا مثلاً بخت و اتفاق کا دور دورہ ،

فطرت کی بے رحمانہ مردم خوری ، جو حصول بقا کی ایک مسلسل کوشش کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور ایک ایسی دنیا کا نقشہ جو ابد تک ہر لمحے بر سر پیکار ہے اور جو اس فلسفے پر نازاں ہے کہ سعیٔ بقاء میں پیچھے رہ جانے والے پر شیطان کی مار ۔ ڈارون نے مغربی معاشرے کے تمام طبقات خیال کو خوش کیا جو اپنا اپنا اُلّو سیدھا کرنا چاہتے تھے ؛ جنگ پسند خوش تھے کیوں کہ ڈارون کے نظریے سے ان کے اس عقیدے کی ّید ہوتی تھی کہ ایک دوسرے کو ہلاک اور نیست و نابود کرنا فطری انتخاب کے اصول کا عین مقتضا ہے ، لوٹ کھسوٹ کرنے والے سرمایہ داروں کو اس خیال سے بڑی طمانیت حاصل ہوئی کہ وہ اپنے ہم جنسوں کو ان کے گاڑھے پسینے کی کمائی سے محروم رکھ کر کوئی گناہ نہیں کر رہے ہیں بلکہ فطرت کے عام قاعدوں کی تقلید کرتے ہیں ، اشتراکیوں کا دل یوں خوش ہوا کہ ڈارونیت نے انفرادی جد و جہد اور شخصی اصلاح کو یہ کہ کر بے سود قرار دیا کہ ہر نفع بخش تبدیلی گرد و پیش کے عوامل کی مرہون منت ہے ۔ انتخاب فطری کی ڈارونی تعبیر نے اتنا جوش و خروش پیدا کیا کہ کسی شخص نے اس بات کی پروا تک نہ کی کہ ڈارون نے ذہن کو اس کائنات سے خارج کر دیا ہے ۔ برنارڈشا کی پیش کردہ ایک بے مثال تشریح کے مطابق ڈارون کی باتوں سے ظاہر ہوتا تھا کہ اگر اس کائنات میں ایک دماغ بھی نہ ہوتا تو بھی برٹش میوزیم کی تمام کتابیں بعینہ اسی زبان و بیان میں اسی طرح موجود ہوتیں جس طرح درختوں میں بور لگتا ہے اور پھل آتا ہے حالانکہ ان میں شعور کی ایک رتی بھی نہیں ہوتی ۔

ڈارون نے حیاتیات اور عمرانیات کے دائرے میں وہی کچھ

کر دکھایا جو کچھ طبیعی سائینسدانوں نے مادے کی دنیا میں حاصل کیا تھا ؛ اسباب و علل کا غایتی سلسلہ جس کے پس پردہ یہ خیال کار فرما تھا کہ فطرت اور معاشرہ ایک مقصدیت کے حامل ہیں ، بالائے طاق رکھ دیا گیا ۔ اس کے نزدیک ہر چیز محض کورانہ اتفاق کی بدولت معرض وجود میں آتی ہے ، تمام تغیرات خارجی عوامل کے مرہون منت ہیں ، ہر قسم کی حیاتیاتی ترقی کا باعث فطری انتخاب کا خارجی وسیلہ ہے ؛ جہدللبقا کے لیے انسانوں اور حیوانات کے مقاصد ، خواہشات ، تمنائیں اور مساعی بےکار ہیں کیوں کہ جہدللبقا کا انحصار ان عوامل پر ہے جو ان کے دائرۂ اختیار سے باہر ہیں اور جن پر انھیں قابو حاصل نہیں ۔ ان باتوں کو اس زمانے نے بغیر کسی قسم کی تحقیق و تدقیق کے قبول کر لیا جسے اپنی تعقل پرستی پر بڑا ناز تھا مگر جب ڈارون کے اصول انتخاب فطرت کا بغور مطالعہ کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یہ اصول ان نتائج کے لیے نہ کسی قسم کی وجہ جواز پیش کرتا ہے اور نہ اس سے خارجی عوامل کی قدرت کاملہ کا ذرہ بھر ثبوت ملتا ہے ۔ اگر انتخاب فطرت کو ایک ایسا پاسبان قرار دیا جائے جو ارتقاء کے دروازے پر کھڑا پہرہ دے رہا ہے اور ہر اس شخص کو مار گراتا ہے جو جہدللبقا کے لیے زیادہ اچھے ساز و سامان کے ساتھ داخل نہ ہوتا ہو تو بھی ارتقا کا راز اس پاسبان میں نہیں بلکہ ان افراد کے خصائص اور طبائع میں دستیاب ہوگا جو نئے ساز و سامان کی اختراع کرتے ہیں ؛ دوسرے الفاظ میں بقا کا انحصار خارجی عوامل پر نہیں بلکہ عضویوں کے داخلی خصائص ، ان کی قوت مقاومت اور تطابق کی صلاحیت وغیرہ

ہر ہے ، فطرت داخل سے عمل پیرا ہوتی ہے خارج سے نہیں ۔

کچھ عرصے تک تو ڈاروِنی مفروضات نے یوں اپنے جھنڈے گاڑے رکھے کہ کسی کو اس کے منہ آنے کی تاب نہ تھی کوئی بھی اُن کے مقدمات پر شک نہ کرتا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ مذہبی عقائد مستقل طور پر پسپا ہو گئے ہیں لیکن جلد ہی یہ طوفان تھم گیا ۔ یہ بات محسوس کی گئی کہ خارجی تعلیل (Causation) جو غایتیت (Teleology) کی تردید پر منتج ہوتی ہے ، نامی اور عمرانی زندگی کے مظاہر کی توجیہ سے قاصر ہے ۔ لیمارک (Lamarck) نے اس سے پہلے ہی انتخاب فطرت کے عمل میں خواہشات ، مساعی اور تمایلی توانائی کے عمل دخل پر زور دیا تھا ؛ متاخرین فلاسفہ اور ماہرین نفسیات مثلاً برگساں (Bergson) ، لائڈ مارگن (Lloyd Morgan) ، ولیم میکڈوگل (William Mc Dougall) اور فیلڈ مارشل سمٹس (Field Marshal Smuts) نے اس خیال کو از سر نو زندگی بخشی ، ارتقا کا ایک نئے پس منظر میں مطالعہ کیا گیا جس نے کائنات کے بارے میں مذہبی نظریے کا پلڑا جھکا دیا ۔

حیات نامی کے ارتقاء مقصدیت کے وجود کے بارے میں جو ثبوت ملتے ہیں وہ اتنے کمزور نہ تھے کہ انہیں درخور اعتناء نہ سمجھا جاتا ؛ ان کی توجیہ نہ تو خالص میکانکی اصولوں کے مطابق کی جا سکتی تھی نہ انہیں خارجی تعلیل کا اثر قرار دیا جا سکتا تھا ۔ اب ایک سوال پیدا ہوا کہ آیا حیاتیاتی نقطۂ نظر سے کوئی ایسا ابتدائی وسیلہ ہے جس کے ذریعے سے فطرت کے تعمیری کارنامو. کی وضاحت ہو سکے اور جس کو ہم اُن تمام اشیاء کا سبب قرار دے. سکیں جن کی وظائفی فعلیت کا نام زندگی ہے ۔

برگساں نے جوش حیات (Elan Vital) میں اس وسیلے کا سراغ لگانے کی کوشش کی ۔ اس کے نزدیک جوش حیات ھی تمام موجودات کی اصل حقیقت ھے یہی مبدا و اساس ارتقاء ھے ؛ یہ جوش حیات وہ ھیجان زندگی وہ ولولۂ زیست ھے جو تمام مادے میں جاری و ساری ھے ، اس کے دل میں جلوہ گر ھے ، اس کے جمود و مقاومت پر غالب آتا ھے اور ارتقاء کی راھوں بلکہ خود ارتقاء کو معین کرتا ھے ۔ یہ ھر دم متغیر ، آزاد و مختار فعالیت خود حیات ھی ھے ۔ اجسام نامی کی ابتدائی اشکال میں جن میں مخزمایہ (Protoplasm) کا شمار بھی ھو سکتا ھے ، یہ داخلی یورش بے پناہ تھی اور اس کی غرض و غایت یہ تھی کہ ان اشکال کو حیات کی اعلیٰ ترین صورتوں تک پہنچا دے ؛ ارتقائے حیات ایک ایسا عمل ھے جو ھر لمحہ برقرار رھتا ھے اور جس کا باعث ایک ابتدائی حرکت ھے ۔ برگساں اپنی عہد آفرین تصنیف " تخلیقی ارتقاء " (Creative Evolution) میں لکھتا ھے "معلولات کے میلان کلی کی توضیح کی غرض سے ھمیں لازماً ایک داخلی اصول ھدایت کار کا سہارا لینا پڑتا ھے ۔ عام اس سے کہ ھمارا جی چاھے یا نہ چاھے اس قسم کے میلان کلی کا امکان بظاھر نہ ڈارون کے فلسفے میں ملتا ھے نہ غیر شعوری اتفاقی تغیرات کے نو ڈارونی نظریے میں اور نہ اس مفروضے میں جس کے مطابق ارتقائے حیات ایسے اتفاقی تغیرات کی مرھون منت ھے جو ایکا ایکی عالم وجود میں آ جاتا ھے ۔"

لائڈ مارگن (Lloyd Morgan) جس کا نظریۂ ارتقائے بروزی (Emergnt Evolution) قبول عام کی سند حاصل کر چکا ھے ، مذھبی نقطۂ نظر سے اور زیادہ قریب آ گیا ، وہ کہتا ھے " کسی

وجود کی ابتدائی سطوح میں ایکؐ محسوس یورش سے انکار کیے بغیر جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ایک ایسی قوت ہے جو ہستی سے بلندی کی طرف لے جاتی ہے ، مجھے یوں محسوس ہوتا ہے کہ زندگی کو کوئی ایسی فعالیت بلندی کی طرف کھینچ رہی ہے جو میری حاصل کردہ سطح سے کہیں بلند واقع ہے ''۔ یہ بات افلاطون کے تصور معبود کی صدائے باز گشت معلوم ہوتی ہے جیسے اس یونانی فلسفی نے ایک ایسا مقناطیس قرار دیا تھا جو تمام موجودات کو اپنی طرف جذب کر رہا ہے ۔

اب حالت یہ ہوئی کہ ان ارتقائیوں کو بھی جو ایک ایسے خالق کے وجود میں یقین نہیں رکھتے تھے جو اس ارتقاء کی حدود اور خطوط معین کرتا ہے ، مجبوراً عمل ارتقاء کی ایک علت قریبی کا سہارا لینا پڑا اور یوں اُنھوں نے بلا واسطہ ڈارون کے اصول عامل خارجی کی تردید کر دی ؛ مثال کے طور پر ہاورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر ولیم مارٹن وھیلر (William Morton Wheeler) نے ایک ماہر علم الحیات کی حیثیت سے اپنی ایک تحریر میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ جانوروں میں عضوی تنظیم عضویے کے اجزا کا نتیجہ ہوتی ہے اور کسی ایسے تنظیمی عامل کے زیر اثر نہیں ہوتی جو ماورائے مکان اور ماورائے مادہ ہو اور جسے جوش حیات یا کسی اور مابعدالطبیعیاتی عامل کا نام دیا جا سکے ، یہ تنظیمی عامل ماورائی نہیں حلولی ہے ۔ وھیلر بذات خود اس نظریۂ ارتقاء بروزی کا بڑا سرگرم حامی ہے اور یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ اس نظریے میں کسی ماورائی عاملیت کو فرض کرنا لازم نہیں مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک عضویے کے اجزاء میں اپنے آپ کو منظم کرنے

کا رجحان کیوں ہے ؟ وھیلر کا عقیدہ ہے کہ یہ فطری طور پر ''مجلسی'' ہوتے ہیں ، اُن میں ایک ناقابل مزاحمت رجحان ہوتا ہے جس کی بنا پر وہ اپنے آپ کو زیادہ مؤلف کل کی صورت میں منظم و یک جا کریں ؛ اس لحاظ سے اجتماعات بروز کی لازمی شرط ہیں ۔

ارتقاء کے لیے چند بنیادی رجحانات کا فرض کر لینا دراصل روحیت کی مشکلات سے فرار کی کوشش ہے اور اس طرح ارتقاء کی چند بلند صورتوں کی توجیہ میں مدد ملتی ہے جن میں تنظیم کی زیادہ مؤلف صورتیں ملتی ہیں یہ بنیادی رجحانات کچھ ہی کیوں نہ ہو یہ بات واضح ہے کہ ارتقائین ڈارون سے بہت دور جا پہنچے ہیں اور اب انھوں نے ایسا مسلک اختیار کر لیا ہے جو اگرچہ بلا واسطہ مذہبی نقطۂ نظر سے ہم آہنگ تو نہیں لیکن اس کے مفروضہ اصول زیادہ قرین قیاس ہیں ۔

اُن ماہرین نفسیات میں جنھوں نے حیات نامی کی مقصدی فطرت پر زور دیا اور بلا واسطہ طور پر ڈارون کے نظریۂ انتخاب فطرت کو ارتقائے حیات کی عاملیت عظمیٰ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ، ولیم میکڈو گل کا ایک خاص مقام ہے ۔ ولیم میکڈو گل (Willam McDougall) ، اگرچہ بنیادی طور ماہر نفسیات ہے لیکن دراصل اس نے عمرانی نفسیات میں ارتقائی طریقوں کو استعمال کر کے ، عمرانی ارتقاء کا ایک نظریہ پیش کیا ہے ؛ میکڈو گل نے ذہن کی حقیقت کا حق از سر نو جتایا جسے ڈارون نے ارتقائے حیات نامی کی دنیا سے نکال باہر کیا تھا ۔ اس کی اصل اہمیت یہ ہے کہ اُس نے سائینس کی قلمرو میں غایتیت کو اس کا مقام دلایا جہاں سے ڈارون اور اس کے

معاصرین نے اسے نشانۂ تضحیک بنا کر در بدر کر دیا تھا ۔ میکڈوگل اپنی کتاب ''جدید مادیت اور ارتقائے بروزی'' (Modern Materialism and Emergent Evolution) میں اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ ڈارون کا نظریۂ ارتقاء کس طرح در حقیقت اس علم‌الحیات کی توسیع تھی جس کے اصول علوم طبعی کی مادی تعبیر سے ماخوذ تھے ۔ دنیائے طبعی پر میکانکی مادیت کے مفروضات کے اطلاق پر اعتراضات وارد کرتے ہوئے ، میکڈوگل یوں رقم طراز ہوتا ہے ''انیسویں صدی کے دوران میں جوہری مادیت نوخیز علم‌الحیات پر حملہ آور ہوئی ، اس کی تعلیمات کو بدل کے رکھ دیا اور اس سے اک اعتماد نو حاصل کیا ۔ حیاتیاتی تحقیق کے میدان سے ایسے نتائج رو نما ہوئے جو بظاہر اس سے ہم آہنگ نظر آتے تھے اور اس کی توثیق کرتے تھے ۔ جسمیات (physiology) نے یہ ثابت کرنے کا دعویٰ کیا کہ جسم انسانی کے تمام عضویوں بالخصوص دماغ کے اعمال کی میکانکی توجیہ کی جا سکتی ہے جو جوہری مادیت سے مطابقت رکھتی ہے ۔ اس سے بظاہر ڈیکارٹ (Descartes) کا یہ نظریۂ بے بنیاد معلوم ہونے لگا کہ دنیائے مادہ اور دنیائے ذہن میں تعامل کا مرکز انسانی دماغ ہے اور یہ کہ زندہ انسانوں کے دماغ میں اور اسی کے وسیلے سے کوئی شعوری مقصد ، واقعات مادی کے دھارے کا رخ موڑ سکتا ہے اور اس طرح انسانی خواہشات کی تکمیل میں ان سے کام لے سکتا ہے ۔ دوسری بات یہ تھی کہ ڈارون کے نظریۂ اصل انواع بذریعہ انتخاب فطری کے نتیجے میں ، عضوی ارتقاء کے نظریے کو قبول عام کی سند حاصل ہوئی اور یوں معلوم ہونے لگا کہ موزوں متناسب اجسام کے عجوبے اور زندہ اشیاء کے اعمال مطابقت کے خالصتاً میکانکی عمل کی کرشمہ کاریاں ہیں جو کروڑوں برسوں تک

جاری رہا اور یوں جوہری مادیت نے ایک حیاتیاتی مادیت کو وجود بخشا جو اس سے ہم آہنگ تھی اور اس کی توثیق کرتی معلوم ہوتی تھی۔ اصلاً جوہری مادیت کا نظریہ غیر نامیاتی کائنات کے بارے میں تھا، حیاتیاتی مادیت، اسی عام توجیہ کی ایک شاخ تھی جو دنیائے نامی کے متعلق، خود انسان کے متعلق اور اس کے تمام اعمال و افکار کے متعلق پیش کی گئی تھی اور اب جب کہ جوہری مادیت کا جنازہ اٹھ چکا ہے، حیاتیاتی مادیت زندہ ہے آسے اپنے اخذ کردہ نتائج پر اعتماد ہے اور اب بھی وہ علوم طبعی کی حمایت حاصل ہونے کا دعوی کرتی ہے۔''

حیاتیاتی مادیت کے اصول موضوعہ پر تنقید کرتے ہوئے میکڈوگل کہتا ہے ''اگر میکانکی مفروضات درست ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم کسی صورت بھی نہ تو نہایت معمولی درجے کی آزادئ انتخاب کا خیال کر سکتے ہیں نہ ہمیں اپنے نصب العین کے اثر آفرین ہونے کا یقین ہو سکتا ہے اور نہ اپنی آرزوؤں کی تکمیل کا۔ ہم کسی قسم کی اخلاقی مساعی اور تخلیقی فعالیت پر ایمان نہیں لا سکتے۔ ہمارا یہ عقیدہ کہ ہم اپنے نصب العین کے حصول میں اپنی اخلاقی مساعی کے ذریعے کافی کچھ حاصل کر سکتے ہیں، اپنے افکار کے ذریعے اپنے لیے زیادہ اعلیٰ نصب العین معین کر سکتے ہیں اور خوب تر کو خوب پر ترجیح دے سکتے ہیں، ہمارا یہ ایمان کہ ضبط نفس اور تہذیب کے وسیلے سے، ہم انفرادی اور شخصی اقدار کے میزان میں کچھ زیادہ گراں تل سکتے ہیں اور تحفظ اقدار کے لیے کچھ نہ کچھ کام ضرور کر سکتے ہیں، یہ اور اس قسم کے تمام مذہبی عقاید خیالی ثابت ہوتے ہیں۔ میکانکی مفروضات ان تمام مذہبی عقاید سے کوئی لگاؤ نہیں کھاتے جو ایک سیدھے سادے

آدمی کے لیے مذہب کی روح و رواں ہیں، ان تمام عقاید کے برباد ہونے کے بعد مذہب (اگر وہ پھر بھی بچ رہے) نحیف و نزار انتزاعی مسائل کا مجموعہ بن کر رہ جائے گا جو دل انسان میں کسی قسم کا ولولہ، سرگرمی، وفا اور احترام پیدا نہ کر پائیں گے خواہ وہ کتنے خلوص ھی سے ان پر ایمان کیوں نہ لے آئے"۔

حیاتیاتی مادیت سے مایوس ہو کر، میکڈوگل نے غایتی تعلیل (Teleological Causation) کی بنیادوں پر حیوانی اور عمرانی نفسیات پر کا ایک پورا نظام تعمیر کیا ھے جو میکانکی تعلیل کے مخالف ھے اور جس میں حیوانی اور انسانی اعمال کی داخلی قوتوں کے وسیلے سے توجیہ کی گئی ھے۔ اپنی تصانیف (Out-lines of Psychology) اور (Social Psychology) میں میکڈوگل در حقیقت عمرانی ارتقاء کا غائیتی نقطۂ نظر سے جائزہ لیتا ھے اور یہ بتاتا ھے کہ کس طرح انسانی اور حیوانی اعمال خارجی عوامل کے ذریعے ظہور پذیر نہیں ہوتے جیسا کہ ڈارون کا خیال ھے بلکہ ان قوتوں کے مرہون منت ہوتے جو فطرت حیوانی میں مضمر ہوتی ہیں، لہٰذا حیوانی اور عمرانی ارتقاء ایک ایسا عمل ھے جو خارج سے نہیں بلکہ داخل سے رونما ہوتا ھے۔ اس لحاظ سے میکڈوگل ڈارونیت کے بنیادی مسلک کو رد کر دیتا ھے؛ داخلی تعلیل کے ایک بڑے معقول نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے، اس نے مذہب کی بڑی خدمت کی ھے اور بلا واسطہ طور پر مذہب کے اللہ خالق کے تصور کی توثیق کر دی ھے۔ ماورائی معبود کا تصور جسے جدید طبیعیات اور ڈارونی ارتقاء نے بڑی کامیابی سے رد کر دیا تھا، مذہبی تعلیمات بالخصوص قرآنی مسلک کا ایک نا مکمل خاکہ ھے۔ قرآن نے خدا کو

اول و آخر اور ظاہر و باطن قرار دیا ہے ، یہ تصور ماورائیت اور حلولیت کا اجتماع ہے اور ممکن ہے کہ یہ آگے چل کر جدید مذہبیات کی اساس بن جائے ۔ اگر خارجی حقیقت اس حقیقت کے مخالف نہ ہو جو ارتقائے نامی کو داخل سے صورت پذیر کرتی ہے بلکہ اُس حقیقت کا ایک رخ ہو جو حیات نامی کی نشو و نما کے داخلی کارخانے میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے تو سائینس اور مذہب کی جنگ محض الفاظ اور اصطلاحات کی لڑائی بن کر رہ جاتی ہے ۔

دور جدید میں سب سے بڑے اسلامی فلسفی ہونے کی حیثیت میں اقبال معبود کے صرف اسی تصور پر ایمان رکھتے ہیں جس کی طرف میں ابھی اشارہ کر چکا ہوں؛ وہ خدا کی ماورائی اور شخصی حیثیت سے انکار نہیں کرتے لیکن وہ خدا کو ایک داخلی تخلیقی فعالیت بھی متصور کرتے ہیں ، ان کا تصور ارتقاء دراصل قرآنی تعلیمات اور نظریۂ ارتقاء کے اُن جدید رجحانات کے امتزاج کا نتیجہ ہے جنھیں برگساں ، سمٹس (Smuts) اور میکڈو گل نے پروان چڑھایا اور جو ڈارون کے اُس تصور ارتقا کے مخالف ہیں جو خارجی تعلیل سے صورت پذیر ہوتا ہے ، اس نقطۂ نظر سے اقبال جدید ترین مغربی فکر اور قرآنی تعلیمات کی روح کی ایک تالیف پیش کرتے ہیں۔ ہر بڑے آدمی کی مانند اقبال میں مادۂ قبولیت بہت زیادہ تھا اس نے اپنے فکر کی تشکیل متضاد و متخالف منابع سے کی ایک طرف جدید فلاسفہ میں سے نطشے (Nietgsche) ہیگل (Hegel) برگساں اور میکڈوگل کی تعلیمات سے استفادہ کیا اور دوسری جانب قرون وسطیٰ کے متصوفین اسلام میں سے رومی کے افکار سے اپنے چراغ فکر کو روشن کیا اور یہ بات ان کی اپج اور

تخلیقی طباعی کے لیے باعث تعریف ہے کہ انہوں نے اس تمام مواد کو یک جا کر کے اس سے ایک ایسی وحدت فکر کو تخلیق کیا جس پر ان کی اپنی شخصیت کی چھاپ لگی ہوئی ہے۔

اقبال کا عقیدہ ہے کہ ظواہر کی کثرت ایک ایسی وحدت سے ظہور پذیر ہوئی ہے جس نے اپنے آپ کو اپنے مشتملات پر منقسم کر دیا ہے۔ اس لحاظ سے زندگی کی ساری ہماہمی، اسی اصلی اور ابتدائی وحدت کے حصول کے لیے ایک مسلسل جستجو اور جدوجہد کا نام ہے جو مبدء ہستی اور توانائی حیات ہے:

می شود از بہر اغراض عمل
عامل و معمول و اسباب و علل

شعلہ خود را در شرر تقسیم کرد
جز پرستی عقل را تعلیم کرد

خود شکن گردید و اجزا آفرید
اندکے آشفت و صحرا آفرید

یہاں اقبال یہ بتاتے ہیں کہ عامل و معمول اور علت و معلول ایک ہی وجود کی تظلیلات ہیں جو کسی وقت ایک شکل میں ظاہر ہوتا ہے کسی وقت دوسری میں اور اس طرح اپنے مقاصد کے حصول میں کامیاب ہوتا ہے۔ اس ذات اصلی کے یہ متعدد و متخالف رخ دراصل ان چنگاریوں کی مثال ہیں جن میں شعلہ اپنے کو منقسم کر دیتا ہے۔ وحدت اولیٰ کے اپنے آپ کو یوں منقسم کر لینے ہی سے عقل انسانی نے وجود حاصل کیا ہے اور اس کی فعالیت کا

دائرہ، اجزاء کے ادراک تک محدود ہو گیا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال یہاں تجزیاتی استدلال یا عقل (Analytical Reason) کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کا کام یہ ہے کہ وہ، اشیاء، معروضات، اور تصورات کا ان کے متشکلات میں تجزیہ کرے قبل اس کے کہ وہ ان کے معانی پر مطلع ہو۔ لیکن اگر کسی شے کے معانی و مفاہیم اس کے اجزائے متشکلہ موجود نہ ہوں بلکہ اس کی پوری کی پوری ذات اور اس کی کلیت سے متعلق ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس صورت میں استدلال اس قابل نہ ہو گا کہ وہ جزوی مظاہرات کی سطح کے نیچے کی خبر لا سکے اور حقیقت پوری کی پوری اس کے ادراک میں آسکے؛ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ عقل تالیف کے درجے تک نہیں پہنچ سکتی۔ دراصل یہی اقبال کا نقطۂ نظر ہے جس کی تائید اُن کے اُن بیانات سے ہوتی ہے جو انھوں نے عقل اور عشق کا تقابل کرتے وقت دیے ہیں، ان کے خیال میں عشق ہی وحدت اشیاء تک رسا ہوتا ہے، عقل بذات خود اس پر قادر نہیں سوائے اس کے کہ اُسے عشق کی آنچ لگی ہو۔ اس موضوع پر ہم بعد میں بحث کریں گے۔

ان سطور میں تصور ارتقا کے بارے میں گفتنی بات اقبال کا یہ خیال ہے کہ ارتقاء کی قوت محرکہ اشیاء کے تمایلی رجحان میں مضمر ہے یعنی ان کی اس کوشش میں پوشیدہ ہے کہ اپنی اصلی وحدت کو دوبارہ حاصل کر لیں۔ یہ درست ہے کہ اقبال واشگاف الفاظ میں اُس کا ذکر نہیں کرتے مگر میرا خیال ہے کہ یہ بات فعالیت حیات کے بارے میں اقبال کے بیان میں مخفی ہے جس میں وہ یہ قرار دیتے ہیں کہ فعالیت حیات کسی وحدت اصلی کے منتشر ہونے سے پیرایۂ وجود حاصل کرتی ہے۔

عمل ارتقاء کے بارے میں یہ تصور کسی قدر ہیگل سے بھی متاثر نظر آتا ہے ؛ ہیگل نے اس بات پر زور دیا تھا کہ دنیا مخالف اشیاء کے تصادم کے ذریعے ایک تصور مطلق (Absolute Idea) کے استکمال ذات کا نام ہے ۔ اقبال تصور کی اس خود فعالیت کو کوئی زیادہ اہمیت نہیں دیتے ، اس کے ساتھ ہی ساتھ ان کا عقیدہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کائناتی عمل ایک وحدت اولیٰ کے استکمال ذات کا نام ہے جو اپنے اجزائے متشکلہ میں منقسم ہو چکی ہو؛ اقبال کے فلسفے کی تان فکر پر نہیں بلکہ عمل پر ٹوٹتی ہے ۔ ہیگل کے نزدیک حقیقی دنیا وجود مطلق کی ترقی کا ایک دھندلا سا خاکہ ہے اس لیے ہر وہ چیز جو حقیقی ہو عقلی بھی ہوتی ہے کیوں کہ وہ وجود مطلق کی ترقی ذات کے کسی نہ کسی مرحلے کی عکاس ہوتی ہے لیکن اقبال اس تصور یا عقل مطلق کا یہ دعویٰ رد کر دیتے ہیں کہ حقیقت حیات محض اسی تخلیقی قوت کی کار فرمائی کا نتیجہ ہے ۔ اس مقام پر وہ ہیگل کے فلسفے کے مخالف بھی نظر آتے ہیں اور قدیم یونانی فلسفے کی عقل پرستی سے بھی منکر معلوم ہوتے ہیں جن کے نزدیک کائنات بھی فعالیت عقل کے سوا اور کچھ بھی نہیں ۔ اقبال کا خیال ہے کہ محض عقل کافی نہیں ، صحیح معنوں میں بارآور ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو عشق کے حلقۂ ارادت میں داخل کرے جو اس کے مقابلے میں زیادہ بنیادی اور اولین ہے :

انجام خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری
افکار کے نغمہ ہائے بے صوت
ہیں ذوق عمل کے واسطے موت

دیں مسلک زندگی کی تقویم
دیں سر محمدؐ و ابراہیمؑ

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقام صفات ، عشق تماشائے ذات

عشق سکون و ثبات ، عشق حیات و ممات
علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب

پیدا ہے فقط حلقۂ ارباب جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلہ کو شرر سے

یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خون جگر سے

جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہوتا ہے اقبال عقل کے مخالف نہیں بلکہ عقل کی صرف اس شکل کے جو اپنے آپ کو خود مختار قوت کی حیثیت دیتی ہے اور اس طرح زندگی کے دھارے سے جدا ہو جاتی ہے ۔ اقبال کے نزدیک عقل سلیم محض فعالیت عشق اور بلند مقاصد کی جستجو ہی سے وجود پاتی ہے ؛ جب اُس کا تعلق اس قسم کی فعالیت اور جستجو سے کٹ جاتا ہے تو مردہ اور کھو کھلی ہو جاتی ہے ، نہ اس کی کوئی قدر و قیمت ہوتی ہے اور نہ اس میں تخلیقی قوت باقی رہتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ ترین درجے کی عقل ،

مردان کار میں پائی جاتی ہے خصوصاً ان میں جو پیغمبروں کی مانند ہوتے ہیں جن کا کوئی مشن ہوتا ہے اور جن میں کسی منزل مقصود کے حصول کا خیال جاگزیں ہوتا ہے۔ یہ خیال کہ زندگی مخالف سے ترقی پاتی ہے اور اس کی تکمیل کے لیے یہ لازم ہے کہ انسان فطرت اور خود اپنی فعالیت سے پیدا شدہ عمرانی تنازعات کے خلاف نبردآزما ہو، کلام اقبال میں متعدد مقامات پر موجود ہے:

در جہاں تخم خصومت کاشت است
خویشتن را غیر خود پندا شت است

ساز از خود پیکر اغیار را
تا فزاید لذت پیکار را

عذر این اسراف و این سنگین دلی
خلق و تکمیل جمال معنوی

یہ اشعار اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ ہیگل کی مانند اقبال بھی اس کے قائل تھے کہ زندگی اپنے لیے خود مزاحمتیں اور تناقضات پیدا کرتی ہے کہ یوں اپنے امکانات کو مکمل طریق پر آشکار کر سکے اور اس طرح اپنے مافیہ کو مالا مال کر دے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ شے جسے معروض کہتے ہیں، خود موضوع کی اپنی تظلیل ہوتی ہے اور غیر ذات ہوتی ہے؛ تخلیق ذات اور اس کی مزید ترقی کے ذرائع کا عالم وجود میں آنا بھی یوں ہی واقع ہوتا ہے۔ اسی کے مطابق یوں ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال دنیائے خارجی کو ایک الگ تھلگ حقیقت تسلیم نہیں کرتے ہیں سوائے اس کے کہ اسے فرعی

حیثیت دی جائے؛ فطرت اور معروضات مادی کی دنیا صرف اسی جہت سے حامل قدر ہے کہ انسان کی ذات روحانی کے رستے میں مزاحمتیں کھڑی کر کے اور روڑے اٹکا کر اس کے لیے استکمال نفس کے مواقع مہیا کرتی ہے۔ جہاں تک یہ اس کام کو سرانجام دیتی ہے وہ معاون کی حیثیت سے قدر و قیمت کی مالک ہے، اس کے ماورا اس کی حقیقت یا قدر کا اثبات ممکن نہیں۔ حقائق خارجی کی قدر و قیمت کی تعیین کے سلسلے میں اقبال، مارکس (Marx) اور دوسرے اشتراکی فلسفیوں سے بہت مختلف ہیں حالانکہ یہ لوگ بھی زندگی میں مزاحمت اور تناقضات کی ضرورت کے بڑے قائل ہیں۔ مارکس کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ زندگی آن مزاحمتوں اور تناقضات پر غلبہ حاصل کرنے سے ارتقاء پذیر ہوتی ہے جو فطرت میں پنہاں ہیں؛ مارکس کا بیان ہے ''کہ جب کوئی عمرانی عمل اپنی ترقی کی ایک خاص منزل پر پہنچ جاتا ہے تو وہ اپنی تناقضات خود پیدا کرتا ہے جن کا سامنا کرنا ہی پڑتا ہے اور بالآخر ایک اعلیٰ درجۂ تالیف میں آن کا حل تلاش کرنا لازم آتا ہے''۔ مگر اشتراکی فلسفے میں ان مزاحمات و تناقضات کو نظام عمرانی کی ترقی کا ذریعہ گردانا جاتا ہے، عمرانی عمل اور عمرانی نظام ہی بحیثیت مجموعی ان سے مالا مال ہوتے ہیں اور ان میں تنوع رونما ہوتا ہے، یہاں فرد کا کوئی ذکر نہیں۔ اشتراکی فلسفے میں فرد کا کوئی مقام نہیں، وہ تو گراری کے ایک دندانے کی حیثیت رکھتا ہے اور زیادہ دور رس عمرانی اعمال کے لیے ایک غیر فعال آلۂ کار ہوتا ہے مگر اقبال کے نزدیک عمرانی عمل کی اتنی اہمیت نہیں؛ افراد کی ترقی ذات اور استکمال نفس اس سے بڑی بات ہے جو فطرت اور معاشرے میں موجود

مزاحمات ، تناقضات اور تصادمات کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس ہستیٔ موہوم سے انکاری ہیں جسے معاشرہ کہا جاتا ہے یا عمرانی عمل کا نام دیا جاتا ہے کیوں کہ معاشرہ تو محض نام ہے ان علاقوں کا جو مختلف افراد کے مابین موجود ہوتے ہیں ؛ محسوس افراد کے ماسوا معاشرہ تو محض اک مجرد تصور ہے اس لیے مزاحمات و تناقضات کے برخلاف جد و جہد کا نتیجہ یہ نہیں برآمد ہوتا کہ معاشرہ مالا مال ہو جائے یا عمرانی عمل ترقی پذیر ہو بلکہ اس سے افراد کی ترقیٔ ذات اور استکمال نفس کو راہ ملتی ہے ۔

زندگی میں مزاحمت اور تصادم کی تخلیقی اہمیت پر اقبال بار بار زور دیتے ہیں ؛ ان کے نزدیک مادی قوت اور روحانی طاقت صرف مزاحم قوتوں کے برخلاف کامیاب مقاومت کے ذریعے ہی ترقی پذیر ہو سکتی ہے :

راست می گویم عدو هم یار تست
هستیٔ او رونق بازار تست

هر که دانائے مقامات خودی است
فضل حق داند اگر دشمن قوی است

اقبال کے نزدیک شر بذات خود ایک تخلیقی اور انقلابی قوت بن جاتی ہے کیوں کہ اس کا وجود دل انسان میں حصول خیر کی خواہش کو بیدار کرتا ہے اور اس طرح انسان کی قوت مقاومت کو دعوت عمل دیتا ہے ۔ اگر شر کی قوتیں موجود نہ ہوں کہ ہم ان کے

خلاف صف آرا ہو سکیں اور انہیں مسخر کر سکیں تو جینے کا مزا ہی نہ آئے ؛ نیکی کے فروغ اور زندگی کی ترقی کے لیے شیطان یا شر کا وجود شرط لازم ہے ۔ اقبال ایسی دنیا میں رہنے کے لیے تیار نہیں جہاں صرف خدا ہی کا سکہ چلتا ہو اور جو شیطانی قوتوں کو پنپنے اور سرگرم عمل ہونے کی اجازت نہ دے :

مزی اندر جہان کور ذوقی
کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

زندگی اور کشمکش ایک دوسرے کے مترادفات ہیں اور ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ، حق وجود فطرت میں داخل نہیں بلکہ کامیاب مساعی کا ثمرہ ہے :

زندگی جہد است و استحقاق نیست
جز بعلم انفس و آفاق نیست

ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال فطری حقوق کے اس نظریے کے حامی نہیں جو عام طور پر سیاسی فلسفی پیش کرتے ہیں ۔ ان کے نزدیک تمام حقوق اکتسابی اور مشروط ہوتے ہیں ، مطلق حقوق کا نہ تو کوئی وجود ہے اور نہ کوئی جواز ، زندگی ان لوگوں کو حقوق سے فیضیاب کرتی ہے جو اس کی دعوت کو قبول کرنے پر تیار ہوں ؛ وہ لوگ جو مزاحمت سے کترائیں اور اس کی دعوت کو قبول کرنے سے ہچکچائیں ، وہ کسی قسم کے حقوق کا دعویٰ نہیں کر سکتے ۔

اقبال کے تصور ارتقاء میں مقصد بھی ایک بنیادی حیثیت کا مالک ہے ، ہر قسم کی ترقی اور حرکی فعالیت کو چلانے والی قوت یہی مقصد ہی ہے :

زندگانی را بقا از مدعاست
کاروانش را درا از مدعاست

چون ز ربط مدعائی بسته شد
زندگانی مطلع بر جسته شد

مدعا گردد اگر مهمیز ما
همچو صرصر می رود شبدیز ما

مدعا راز بقائی زندگی
جمع سیماب قوائی زندگی

چون حیات از مقصدی محرم شود
ضابط اسباب این عالم شود

خویشتن را تابع مقصد کند
بهر او چیند گزیند رد کند

هم چو جان مقصود پنهان در عمل
کیف و کم از وی پذیرد در عمل

گردش خونی که در رگ هاے ماست
تیز از سعی حصول مدعاست

مدعا مضراب ساز همت است
مرکزی کو جاذب هر قوت است

جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہوتا ہے ، اقبال کے نزدیک زندگی کی
بقا مقصد و مدعا میں پوشیدہ ہے جو ایک اصول جامع و ضابط ہے اور
انسان کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنی تمام تر توانائیوں کو ایک
نقطۂ واحد پر مرکوز کر دے ؛ اگر مقصد و مدعا موجود نہ ہو تو
زندگی کی تمام تر توانائیاں اور طاقتیں مختلف راستوں پر چل کر بکھر
جائیں اور اپنے آپ کو متضاد و متخالف مساعی میں منتشر کر دیں ۔
یہ مقصد ہی ہے جو انسان کی زندگی میں وحدت پیدا کرتا ہے اور
اسے مربوط کل بنا دیتا ہے ۔ ایک ایسا شخص جس پر مقصد حاوی
ہو ، بہترین قسم کی مربوط و منضبط شخصیت کا اظہار کرتا ہے ؛
ایک ایسے آدمی میں جو کسی اثر آفرین جذبے ، ولولے اور شوق کے زیر اثر
نہ ہو یا کسی ضابط مقصد کے ماتحت نہ ہو ، اس میں مزاج اور
بد نظمی کا دور دورہ ہوتا ہے ، متقابل یا متصادم خواہشات اور
آرزوئیں اس کے باطن کو منقسم کر دیتی ہیں ، ایسا شخص متلون مزاج
اور ناقابل یقین ہوتا ہے ، کبھی ایک آرزو اسے اپنی طرف کھینچ لے
جاتی ہے کبھی دوسری ، بیرونی اثرات اس پر حکمران ہوتے ہیں اور
ہر قسم کی ترغیبات اسے اپنا شکار بنا لیتی ہیں ۔ مقصد خارجی اثرات
کے مقابلے میں ہمیں مضبوط بناتا ہے ، ترغیبات کے مقابلے کی قوت بخشتا
ہے اور متخالف ارادوں کے زیر اثر ہونے سے ہمیں بچاتا ہے ۔ کسی
مقصد کے زیر اثر ہی انسان آزاد و خود مختار ہوتا ہے ، اس کی زندگی
اس کا کردار اور اس کی عادات و اطوار ، خود اس کے داخل ہی
سے ڈھلتے ہیں اور خارجی حالات انہیں اس کی زندگی کے نصب العین
سے ہٹا نہیں سکتے ؛ اس شخص کی حالت اس کے برعکس ہوتی ہے جسے
مقصد کی دھن اچھی طرح نہ لگی ہو — اس قسم کے لوگوں کی زندگیاں

اور کردار خارجی حالات کے مطابق ڈھلتے ہیں ، کسی کڑے مقصد کا فقدان اُن کو نرم مزاج اور بیرونی دباؤ کے مقابلے میں موم کی ناک بنا دیتا ہے ، وہ اپنے ماحول کے اثرات کے مقابلے میں جد و جہد اور مزاحمت کا ثبوت نہیں دے سکتے ۔ یہی حالت ان اقوام کی ہوتی ہے جو کسی ایسے موثر مقصد کو اختیار نہ کر سکیں جو اُن میں فعالیت حیات کو جنم دے سکے اور ان کی داخلی گروہ بندیوں اور اختلافات کو ختم کر سکے ؛ ان اقوام کے لیے یہ بات مقدر ہے کہ کسی نہ کسی صورت میں سیاسی یا اقتصادی غلامی کا شکار ہو جائیں ۔ چونکہ ان کا اپنا کوئی مقصد نہیں ہوتا اس لیے وہ دوسروں کے مقاصد کا آلۂ کار بن جاتی ہیں ، وہ کم از کم مزاحمت کی راہ اختیار کرتی ہیں اور کسی ایسے بیرونی دباؤ کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتی ہیں جو وقتی طور پر زیادہ اثر پذیر ہو ۔ کسی قومی مشن ، کسی قومی منزل کے تصور اور کسی واضح اور شعوری مقصد کی موجودگی اور اس کی جستجو اور تلاش ہی کی بنا پر قومیں اپنے داخلی اختلافات کو دور کر سکتی ہیں ، مختلف گروہوں کے جھگڑوں کو نپٹا سکتی ہیں اور طبقاتی مفادات کی گونا گونی اور باہمی مخالفت پر غلبہ حاصل کر پاتی ہیں ؛ جب کسی مقصد کا شعور اور کسی منزل کے حصول کا خیال موجود نہ ہو تو اسی حالت میں قوم میں داخلی وحدت اور یک جہتی کا فقدان ہوتا ہے اور باہمی جھگڑوں ہی میں وہ اپنی تمام تر قوتیں اور توانائیاں ضائع کر دیتی ہے اور یوں اپنے آپ کو بیرونی دشمنوں کے مقابلے میں کمزور کر لیتی ہے ؛ دوسرے الفاظ میں مقصد ہر طرح کی فعالیت اور ہماہمی کے لیے مضبوط و متحد کرنے والی ایک حرکی قوت کا حکم رکھتا ہے ، یہ فعالیت انفرادی بھی ہوسکتی ہے اور قومی

بھی اور اس کے فقدان کا مطلب جمود ، انتشار اور زوال ہوتا ہے ۔

فرد اور اجتماع کی زندگی میں مقصد کی اہمیت پر زور دینے کے سلسلے میں اقبال غایتی تعلیل کے نظریے کے قائل معلوم ہوتے ہیں جو طبعی سائینسوں کی ترقی کی بنا پر کچھ بد نام سا ہو گیا تھا ۔ انیسویں صدی میں میکانکی یا نیوٹانی تعلیل (Mewtonian Causation) پر عقیدہ اتنا پختہ ہو گیا تھا کہ اس کے بارے میں یہ خیال تھا کہ اس کے ذریعے نہ صرف غیر نامی دنیا کے بلکہ انسانی فعالیت کے تمام واقعات کی توجیہہ کی جا سکتی ہے ، اسے فطرتیتی تعلیل کا واحد نمونہ قرار دے دیا گیا مگر اب دن بدن اس بات کا احساس ہوتا جا رہا ہے کہ میکانکی تعلیل ہر بات خصوصاً انسانی فعالیت کی توجیہہ نہیں پیش کر سکتی ۔ اس احساس کی بنا پر غایتیت کو جسے ایک عرصے سے طبعی اور عمرانی علوم سے دیس نکالا مل چکا تھا ، پھر با عزت درجہ حاصل ہو گیا ہے مگر اب اس کی حیثیت دینیات کے ان ماہرین کی فوق الفطری خارجی غایتیت کی ایسی نہیں جو خدا کے متعلق ہمیشہ یہی تصور رکھتے تھے کہ وہ خارج سے عمل پیرا ہوتا ہے ۔ وہ غایتیت جو اب دو بارہ اپنے قدم جما رہی ہے ، اصلی غایتیت ہے جس کے ذریعے انسانی اعمال کی توجیہہ نفسیاتی تعلیل کے وسیلے سے اور ان اسباب و علل کے ذریعے سے کی جاتی ہے جو داخلی قوتوں اور فطری جبلتوں کی صورت میں عمل پذیر ہوتی ہیں ۔ دور جدید کے بہت سے ماہرین نفسیات حیوانی اعمال میں جبلتوں کی تخلیقی اور مقصدی کارفرمائی کے قائل ہیں ؛ اصلی اور روایتی معانی میں ' جبلت ' اور ' جبلی ' کے کلمات سے وہ حیوانی اعمال مراد ہیں جو پورے کے پورے نظام کی مؤلف فعالیتیں ہیں ، جو

مخلوقات کو کسی نہ کسی ایسی منزل تک لے جاتے ہیں جو ان کی نوع کے لیے فطری اعتبار سے مقدر ہیں ، جو مناسب حالات میں اس نوع کے تمام افراد سے فطری طور پر سرزد ہوتے ہیں ، جن کے ذریعے حالات سے نہایت عمدہ مطابقت عبارت ہوتی ہے ، جن سے کسی خاص منزل کے حصول اور خاص ذرائع کے انتحاب میں ایک عاقلانہ قسم کی قدر شناسی کا تو پتا چلتا ہے لیکن فرد کے گذشتہ تجربات کا سراغ نہیں ملتا ۔ جبلت میں ایک غیر معلوم شے کا مفہوم مضمر ہوتا ہے جس کا اظہار اس وقت ہوتا ہے جب جبلی اعمال کا ایک سلسلہ کسی مخصوص اور فطری منزل کی طرف روانہ ہوتا ہے ، اس لا معلوم شے کی ماهیت کیا ہے جس طرف جبلت کا کلمہ اشارہ زن ہے ؟ اس مسئلے نے عمروں غور و فکر کو ہوا دی اور اس کے جواب میں دست خدا سے لے کر ایک کڑی قسم کی اضطراری عصبی میکانکیت کا نام لیا جاتا ہے ۔

اقبال ان باطنی قوتوں کی کار فرمائی کے قائل ہیں اور ان کا نظریۂ عشق اصلی غایتیت کے نظریے سے کچھ ہی مختلف ہے جس کے مطابق انسانی ذہن اور روح جبلی خواہشوں کی صورت میں باطنی طور پر ہی کارفرما ہوتے ہیں ۔ اس قسم کی تعلیل میں خدا کے تصور کو بالائے طاق نہیں رکھ دیا جاتا مگر اس قسم کی غایتیت کے ماننے والوں کے نزدیک خدا کوئی مافوق الفطرت اور خارجی تخلیقی عاملیت نہیں ، وہ حیات میں تخلیق کی اساس ہے ، ایک ایسا رہنما ہے جو ہر نظام عضوی کو اپنی منزل کا شعور دلاتا ہے ، اس میں اس منزل کے حصول کی تمنا کو بیدار کرتا ہے اور اس میں اس باطنی حرکی قوت کو آزاد کرتا ہے جو اسے کامیاب مساعی کے لیے ضروری کشمکش اور جد و جہد کی

راہ پر چلانے کے لیے کافی ہوتی ہے ۔ قرآن کے الفاظ میں :

اللہ الذی اعطیٰ کل شیئی خلقہ ، ثم ھدیٰ

'' اللہ وہ ہے جو ہر شے کو اس کے مناسب حال چیزیں ودیعت کرتا ہے اور اس کی (منزل مقصود تک) ہدایت کرتا ہے ۔''

اس باطنی خواہش کو جو انسانوں اور حیوانوں میں کسی واضح یا مبہم نصب العین کی جستجو کے لیے فعالیت کو بیدار کرتی ہے ، اقبال کبھی ' تمنا ' کہتے ہیں اور کبھی ' آرزو ' اور جس چیز کو اقبال نے عشق کا نام دیا ہے وہ اس تمایلی رجحان (Conative Tendency) کی زیادہ شدید صورت ہے ، یہ زندہ رہنے ، تخلیق کرنے ، ترقی کرنے اور آراستہ کرنے کی بنیادی لگن ہے ؛ مذہب ، فنون لطیفہ ، تہذیب و تمدن، صنعت و حرفت ، سامان تجارت کی پیداوار اور تقسیم اور اسی نوع کی دوسری سرگرمیوں کا نقطۂ آغاز بالآخر اشیاء اور جانداروں کا یہ خلقی رجحان ہے جس کی بنا پر مناسب حال اور فطری منزل مقصود کی جستجو کے لیے پے در پے مساعی معرض وجود میں آتی ہیں ۔ اقبال زندگی ، ترقی اور بقائے ذات کا راز اشیاء اور موجودات کی اسی آرزو اور کشمکش میں تلاش کرتے ہیں جو ان چیزوں کے لیے وقف ہوتی ہے جو ابھی حاصل تو نہیں ہوئیں لیکن ممکن الحصول ضرور ہیں :

زندہ را بقا از مدعاست
کاروانش را درا از مدعاست

زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است

آرزو را در دل خود زنده دار
تا نگردد مشت خاک تو مزار

از تمنا رقص دل در سینه ها
سینه ها از تاب او آئینه ها

آرزو هنگامه آرائے خودی
موج بےتابی ز دریای خودی

آرزو صید مقاصد را کمند
دفتر افعال را شیرازہ بند

ما ز تخلیق مقاصد زنده ایم
از شعاع آرزو تابنده ایم

ان اشعار میں زندگی کو آرزو اور جستجوئے مقاصد کا نام دیا گیا ہے؛ ہم بے بہ بے تخلیق اور تازہ بتازہ مقاصد کے حصول کی بنا پر زندہ رہتے ہیں۔ اسی بنا پر، اقبال بدھ مت کے فلسفۂ ترک ذات کے مخالف ہیں کہ یہ فلسفہ آرزو اور تمنا کی جڑوں پر کلہاڑا چلاتا ہے جو ہر قسم کی فعالیت کا مبداء اور سرچشمہ ہے:

گرم خون انسان ز داغ آرزو
آتش این خاک ز چراغ آرزو

از تمنائی بجام آمد حیات
گرم خیز و تیز گام آمد حیات

زندگی صید افگن و دام آرزو
حسن را از عشق پیغام آرزو

حسن خلاق بہار آرزوست
جلوہ اش پروردگار آرزوست

مرگ را سامان ز قطع آرزوست
زندگانی محکم از لاتقنطوا ست

تا امید از آرزوئے پیہم است
نا امیدی زندگانی را سم است

زندگانی را یاس خواب آور بود
این دلیل سستی عنصر بود

چشم جان را سرمہ اش اعمیٰ کند
روز روشن را شب یلدا کند

از دمش میرد قوائے زندگی
خشک گردد چشمہ ہائے زندگی

آرزو اور تمنا اقبال کے نزدیک بہت بڑی تعمیری قوتیں ہیں ، ترقی کی اصل اساس اور زندگی اور فعالیت کی سر چشمہ ہیں ؛ اس کے برعکس وہ یاس و نا امیدی کی اس بنا پر مذمت کرتے ہیں کہ وہ بے عملی کی راہ دکھاتی ہے - یہی خیال ان اشعار میں یوں ابھرتا ہے :

جہاں یک نغمہ زار آرزوئے
بم و زیرش ز تار آرزوئے

زچشم هر چه هست و بود باشد
دمی ۔ از ۔ روزگار آرزوی

یہ بات درست ہے کہ ادنیٰ صورت میں آرزو انفرادی اور عمرانی تصادم کا باعث ہوتی ہے ، کہ طاقت اور جاہ و حشمت کی تلاش سے حسد نفرت اور دوسری اخلاقی برائیوں کو راہ ملتی ہے لیکن اس کے باوصف اس میں یہ قابلیت ہے کہ وہ مہذب و مرفع ہو سکے اور اس صورت میں یہ باطنی جوش کو ہر قسم کی تعمیری ، مفید اور روحانی فعالیت سے ہم کنار کرتی ہے ۔ اولوالعزم سیاستدانوں کی خود غرضی اور حب جاہ میں اور پیغمبروں اور مذہبی مصلحین کے جوش اصلاح میں آرزو جزو مشترک کی حیثیت رکھتی ہے ؛ اگر آرزو کا وجود نہ ہوتا تو ہر قسم کی سرگرمیاں خواہ وہ اچھی ہوں یا بری مفقود ہوتیں ۔ تمام اعلیٰ اخلاقی عادات و اطوار کی بنیاد بالآخر آرزو کی بیداری پر ہوتی ہے اس لیے اس کے اخراج کا نتیجہ نہ صرف یہ ہوگا کہ دنیا سے شر کا خاتمہ ہو جائے گا بلکہ اس سے خیر کے مٹ جانے کا خدشہ بھی ہے ۔ جدید نفسیات نے یہ ثابت کیا ہے کہ اخلاقی عینیت اور روحانی ترفع جو زیادہ نیک انسانیت کے خصائص ہیں ، انسان کی ابتدائی اور غیر مہذب جبلتوں اور اس کی مشتہی صلاحیتوں (Appetitive faculties) پر مبنی ہیں ؛ انسان کی حیوانی فطرت اس کی خواہشات اور شہوات ہی وہ بنیاد ہیں جن پر پاکیزہ تر انسانی جذبات کی عمارت استوار ہوتی ہے ، نوع انسانی کی اخلاقی ترقی ، غیر مہذب جبلتوں کی قلب ماہیت ، ترفع اور تہذیب پر مشتمل ہے ۔ آرزو کی تخلیقی کارفرمائی کے بارے میں اقبال بھی اسی رویے کے حامل ہیں ؛ جس چیز کو وہ ' عشق ' کہتے ہیں وہ یہی غیر مہذب مشتہی آرزو ہے جس کی زیادہ اعلیٰ حالت میں قلب ماہیت ہو چکی ہے اور اقبال کے فلسفے میں یہی عشق ہر قسم کی

ارتقائی نشو و نما کے لیے قوت محرکہ کا حکم رکھتا ہے ، یہی زندگی اور تخلیقی عمل کی اصل اساس ہے ، ہر قسم کی اخلاقی بلندی کا سر چشمہ ہے اور تاریخ انسانی میں روحانی ترقی کا منبع ہے ۔

اقبال جس عشق کا ذکر کرتے ہیں وہ کوئی جسمانی ، جنسی یا حیاتیاتی اصول نہیں ، یہ تو پوری کی پوری زندگی کا باطنی جوش ہے جس کا تقاضا مکمل پختگی اور ترقی کا حصول ہے ، یہ ایک بنیادی لگن ہے جو زندہ رہنے ، ترقی کرنے اور وجود کے تمام وسائل اور مخفی خزانے منصۂ شہود پر لانے کا تقاضا کرتی ہے ۔ ہر وہ مظہر اور فعالیت جس کا اس بنیادی لگن سے کوئی علاقہ نہ ہو اور وہ اس کے مقاصد کے کام نہ آئے ، بالآخر جمود اور انحطاط پر منتج ہوتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال بڑی بلند آہنگی سے سائنسی استدلال ، فنون لطیفہ اور مذہب کی مذمت کرتے ہیں جب وہ اپنی اپنی راہ بذات خود معین کر کے ڈیڑھ ڈیڑھ اینٹ کی مسجدیں کھڑی کر لیں یا اپنے آپ کو بالکل الگ تھلگ قوتوں کی حیثیت دے دیں کیوں کہ اقبال کے نزدیک ہر متخصص فعالیت خواہ ذہنی ہو ، فن کارانہ ہو یا مذہبی ہو ، اسی بنیادی لگن کی متمیز شکل ہے جسے وہ عشق کا نام دیتے ہیں ، ان میں سے کسی ایک کے لیے بھی ایک آزاد و خود مختار وجود کی حیثیت سے کوئی نام نہیں :

علم بے عشق است از طاغوتیان
علم با عشق است از لاہوتیان

بے محبت علم و حکمت مردۂ
عقل تیری بر ہدف نا خوردۂ

پیدا ہے فقط حلقۂ ارباب جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلہ کو شرر سے

یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خون جگر سے

یہاں اقبال یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ فلسفہ جو زندگی کی گہرائیوں سے نہ ابھرا ہو وہ بالکل کھوکھلا ہے اور وہ فکر جسے عشق نے ہوا نہ دی ہو ، جس کے پس پردہ ترقی کرنے ، تعمیر و تخلیق اور دنیائے آب و گل کی آراستگی کا ارادہ کارفرما نہ ہو، وہ حالت نزع میں ہے ؛ اسی طرح آتش عشق سے بے بہرہ مذہب جس میں نشو و نما ترقی اور زندگی کو مالا مال کرنے کی لگن موجود نہ ہو ، محض بے جان رسموں کا مجموعہ ہے :

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مرد مسلماں بھی کافر و زندیق

کفر و الحاد بھی اسلام کی مانند ہیں بشرطیکہ انہیں عشق کی آنچ لگی ہو اور اگر اسلام عشق کے سوز سے خالی ہو تو کفر و زندقہ سے بدتر ہے ۔

یہی بات واقعتاً مسلمانوں کے اعلیٰ اخلاق اور مذہبی اصولوں کے بارے میں بلند بانگ دعاوی کے باوجود ان کے زوال کی توجیہ پیش کرتی ہے ۔ اقبال کی نگاہوں میں مسلمان ہونے اور اسلام سے لگاؤ کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے اندر زندگی اور معاشرے کی بہبود کے لیے ایک حرکی لگن محسوس کرے جو اس ناقابل تسکین آرزو پر منتج ہو کہ دنیا کو مادی اور اخلاقی لحاظ سے مالا مال کر دیا جائے اور جب اور

لوگ حاصل کرنے کی کوشش میں مصروف ہوں ، مسلمان تخلیق کرنے اور عطا کرنے میں منہمک ہو ۔ اگر کسی شخص میں یہ حرکی لگن موجود ہو تو وہ مسلمان ہے خواہ وہ اسلام کے نظریاتی حصے سے انکاری ہی کیوں نہ ہو ؛ اسی طرح اگر کسی شخص میں اس حرکی لگن کا فقدان ہو اور اس میں یہ باطنی جوش موجود نہ اور وہ چیزوں کی حالت موجود ہی پر مطمئن ہو تو وہ کافر و بے دین ہے عام اس سے کہ وہ اسلام کے نظریات پر مکمل ایمان رکھتا ہو ۔

اس کے بعد اقبال اس فن کی مذمت میں مصروف ہو جاتے ہیں جو عمرانی اور اخلاقی بہبود کے لیے اس بنیادی لگن کا اظہار نہ کرتا ہو :

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا؟

جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا؟

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا؟

شاعر اس فن یا ادب کو کوئی وقعت نہیں دیتا جو انسانوں اور قوموں میں ان کی منزل کے احساس کی لگن پیدا نہ کرے کیوں کہ وہ کہتا ہے کہ فن کا مقصد یہ نہیں کہ وہ عارضی جذبات اور وقتی احساسات پیدا کرے جو چنگاریوں کی مانند جل بجھیں ؛ فن کا مقصد تو یہ ہونا چاہیے کہ وہ ایسے جذبات بیدار کرے جو دیرپا اثرات کے حامل ہوں

اور تقدیر انسان کو ڈھالنے میں کارآمد ثابت ہو سکیں۔

اسی بنا پر اقبال کی شاعری میں عشق کی حیثیت ایک حرکی فعالیت کے اصول اور زندہ رہنے کی لگن کی سی ہے اور محض زندہ رہنا ہی نہیں بلکہ یوں جینا کہ زندگی کو فلاح و بہبود و ترقی کی دولتوں سے ہم کنار کیا جائے۔ فعالیت کے اس اصول میں سائینسی تشکیک کے لیے کوئی جگہ نہیں جو عمل کے راستے میں یوں روڑے اٹکائے کہ انسانوں کو منزل مقصود اور وسائل عمل کے بارے میں گرفتار شک کرے جب کہ عشق ایسے راسخ یقین کا متقاضی ہے جس پر شکوک اور ہچکچاہٹ کا حملہ ہو ہی نہ سکے:

عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق چوگاں باز میدان عمل

عشق صید از زور بازو افکند
عقل مکار است و دامی می زند

عقل را سرمایہ از بیم و شک
عشق را عزم و یقین لاینفک است

ایمان راسخ یقین کو محکم کرتا ہے اور تخلیقی توانائی کو عمل کی راہ دکھاتا ہے جو کسی اور صورت میں فعالیت پر آمادہ ہونے کے قابل نہیں ہوتی، جب شکوک و شبہات ہوں، اور ایقان کا فقدان ہو تو افراد و اقوام بزدلی اور ہچکچاہٹ کو اپنا لیتے ہیں؛ انسانوں کی حرکی توانائی کو میدان عمل میں کارفرما ہونے کے لیے راسخ عقاید کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام ترقی پذیر تہذیبوں کی بنیاد عقل کی بجائے عشق پر ہوتی ہے؛ منطقی استدلال کی بجائے، ایمان و یقین انسانی ترقی کے

کارواں کو گرم سفر کرتے ہیں:

زندگی را شرع و آئین است عشق
اصل تہذیب است دیں، دیں است عشق

ظاہر او سوز ناک و آتشیں
باطن او نور رب العالمیں

از تب و تاب درونش علم و فن
از جنون ذو فنونش علم و فن

دین نگردد پختہ بے آداب عشق
دین بگر از صحبت ارباب عشق

یہاں اقبال یہ فرماتے ہیں کہ سائنس ، مذہب اور فنون لطیفہ کی جان عشق سے پیدا ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں اسی زندہ رہنے اور زندگی کو آراستہ کرنے کی بنیادی لگن سے؛ تہذیب مذہب سے فیضان اور حرکیت حاصل کرتی ہے اور مذہب عشق سے قدرے ہی مختلف ہے۔ اقبال کا مطلب یہ ہے کہ مذہبی یقین و ایمان تہذیب ثقافت کو جنم دیتے ہیں اور ان کی معاونت کرتے ہیں؛ ایسی قوم جس کے پاس نہ پختگیٔ یقین ہو ، نہ ایمان کامل ہو اور نہ وہ اخلاق عینیت سے کسب فیض کرتی ہو ، وہ نہ تو کوئی معاشرہ تعمیر کر سکتی ہے نہ کسی ریاست کی عمارت بلند کر سکتی ہے اور نہ تہذیب کے دیگر لوازمات کو معرض وجود میں لانا اس کے بس کا روگ ہے۔ ایک مضبوط مملکت اور ایک صحت مند معاشرے سے اس کے افراد کے اس گہرے یقین کا سراغ ملتا ہے جو انہیں مروجہ اقدار پر ہوتا ہے؛ ایمان و یقین نہ صرف

تخلیقی توانائی کو آزاد کرتے ہیں بلکہ مستقبل کے اعمال کے لیے روشن راہیں بھی مہیا کرتے ہیں ، یہ مستقبل کے نا معلوم گھور اندھیروں کے لیے روشنی کا مینار بنتے ہیں، ایمان و یقین سے پیدا شدہ بصیرت ہی نظم مملکت کے اصول و قواعد کی بنیاد بنتی ہے ، صحیح سیاست مدن اس کی حکمت نظری کا ثمرہ ہے جو یقین کی گہرائیوں سے سر بلند ہوتی ہے :

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعل راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحب ادراک

پیدا ہے فقط حلقۂ ارباب جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلہ کو شرر سے

عشق نہ صرف ثقافتوں ، معاشروں ، تہذیبوں اور انسانی اعمال کی دوسری اعلیٰ صورتوں کا اصول معرکہ ہے بلکہ حیوانات اور اشیائے غیر فانی بھی اس کی قوت کو محسوس کرتے ہیں اور اسی عشق کی بدولت اپنے کمال اور پختگی کی حدوں کو چھو لیتے ہیں :

بباغاں باد فرور دیں دھد عشق
براغاں غنچہ چوں پرویں دھد عشق

شعاع مہر او قلزم شکاف است
بماھی دیدۂ رہ بیں دھد عشق

یہاں اقبال نباتاتی زندگی کی فعالیت کا سراغ بھی اسی بنیادی لگن اور تمایلی آرزو سے لگاتے ہیں جو اعلیٰ پیمانے پر فنون لطیفہ ، تہذیب

اور سیاست مدن کی صورتوں میں اظہار پاتی ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ عشق ہی ہے جو مچھلی کو دیدۂ رہ بیں عطا کرتا ہے جس کی بدولت وہ اتھاہ سمندروں کو تاریکیوں میں اپنی راہ تلاش کر پاتی ہے ۔ ان کا یہ خیال جو پہلی نظر میں غیر سائنسی معلوم ہوتا ہے بالآخر جدید ماہرین نفسیات کے اس دبستان خیال سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے جس کے سر کردہ میکڈوگل ہیں ؛ مثال کے طور پر ڈاکٹر نن (Dr. Nunn) اپنی کتاب '' تعلیم ، اس کے مقدمات اور اصول اولین'' (Education-its Data and First Principles) میں تحریر کرتے ہیں '' ہمیں ضرورت ہے کہ ہم اس اساسی خاصے کے لیے کوئی نام تلاش کریں جو اس مسلسل مطابقت اور سہارت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس سے زندگی کا تانا بانا بنتا ہے ؛ ہم اس خاصے سے اپنی شعوری سرگرمیوں میں آشنا ہوتے ہیں جو ایک باطنی جوش لگن یا کسی منزل کی طرف محسوس میلان کی صورت اختیار کیے ہوئے ہوتا ہے ۔ ماہرین نفسیات اسے تمایل (Conation) کہتے ہیں اور شعوری فعالیت کے ہر اس سلسلے کو تمایلی عمل کا نام دیتے ہیں جس پر اس قسم کا کوئی جوش اور آمنگ حاوی ہو اور جس کی بنا پر اس میں ' وحدت در کثرت ' کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں ۔''

اس کے بعد وہ جسمانی اور ذہنی اعضاء کے نیم شعوری اعمال کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں '' ان مقصدی اعمال میں سے کسی ایک کو بھی تمایلی نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ ان کا مقام شعوری سطح سے بہت نیچے ہوتا ہے ؛ اس کے باوصف ایک فوق البشری ناظر جو ہماری ذہنی روش کو اسی طرح دیکھ سکے جس طرح ہم طبعی واقعات کو دیکھ پاتے ہیں ، ان تمام اعمال کو ایک ہی گروہ میں شمار کرے گا جو

تفاصیل میں تو ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن مجموعی طور پر ایک ہی عمومی حالت پر ہیں (جیسا ہم پہلے کہ چکے ہیں) ۔ دوسرے لفظوں میں وہ یہ دیکھے گا کہ یہ تمام اعمال میکانکی اعمال سے یوں مختلف ہو جاتے ہیں کہ ان میں ایک باطنی جوش موجود ہو جاتا ہے اور ان میں باھمی ما بہ‌الاختلاف صرف وہ مواد ہے جس میں یہ جوش سرگرم عمل ہوتا ہے اور وہ خصوصیت منتہا ہے جس کی طرف یہ کھچے ہوئے چلے جاتے ہیں ''۔

میکڈوگل نے بذات خود اپنی کتاب عمرانی نفسیات (Social Psychology) میں آرزو و طلب کی تخلیقی کارفرمائی پر بڑا زور دیا جسے اقبال کی اصطلاح میں عشق کہتے ہیں، اس نے تحریضی نظریۂ اعمال (Hormic Theory of Action) پر ایک پورا باب لکھا ہے جو تمام حیواناتی اور انسانی سرگرمیوں پر یوں روشنی ڈالتا ہے کہ یہ تمام اعمال معمولی ابتدائی حالات سے لے کر نہایت ترقی یافتہ اور مؤلف صورت تک زندگی کی ایک لگن اور ایک آرزو پر مبنی ہیں جو کسی ایسی منزل کے حصول کا تقاضا کرتی ہے جو نظام عضوی کے باطنی وجود کو اطمینان بخش سکے ۔ دوران ارتقاء میں اعضائے جسمانی کی نشو و نما اور تبدیلیوں کا ذکر کرتے ہوئے میکڈوگل نے لکھا ہے ''تحریضی نظریہ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ حیوانات کی ارتقاء کے دوران میں ہر منزل کی بنیادی خصوصیت جبلی میلانات کا امتیاز رہی ہے ۔ یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اعضائے جسمانی نے نئی شکلیں اور نئی وظائفی قابلیتیں حاصل کر لیں جو اس وقت تک بے کار پڑی رہیں جب تک جبلی میلان کے کسی منطبق تغیر نے انہیں کارآمد نہ بنایا ۔ اس کے برخلاف یہ ماننا لازمی آتا ہے کہ شکل اور وظیفے کی ہر نئی ترقی

کی صورت میں پہلا قدم یہ تھا کہ انواع کی جبلی فطرت میں ایسا تغیر واقع ہوا جس کی بنا وہ اعمال سرزد ہونا شروع ہوئے جن کے لیے مذکورہ اشکال و وظائف کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ان تغیرات کو تسلیم کرنے کے بعد ہم اس بات کو سمجھ سکتے ہیں کہ انتخاب فطری نے کس طرح انواع میں جسمانی اشکال اور وظائف کی ایسی خصوصیات پیدا کی ہوں گی جو ان نئے نئے جبلی میلانات کے زیر اثر کام کرنے کے مناسب حال ہوں۔'' میکڈوگل اس تحریضی نظریے کا ناطہ لیمارک (Lemark) کے پیش کردہ اصول انتخاب عضوی (Principle of Organic Selection) سے جوڑ دیتا ہے اور تحریر کرتا ہے '' فرض کیجیے کہ ماحول بدلا ہوا ہے (مثلاً دریائی بچھڑوں — سیل — کے گوشت خور آباء و اجداد کے لیے حیوانی خوراک کی بڑھتی ہوئی قلت) تو نوع کے تمام افراد کی مشترکہ ذہانت کو انہیں شکار حاصل کرنے کے نئے طریقوں کو اختیار کرنے پر آمادہ کرنا لازم آتا ہے (غوطہ لگانے اور تیرنے کا طریقہ) اور اگر یہ نسبتاً نیا طرز روش معین ہو جائے اور اسے اپنا لینے کا میلان اس طریق پر شکار حاصل کرنے کی کامیاب مساعی کی بنا پر مستحکم تر ہو جائے تو انتخاب فطری منطبق جسمانی تغیرات کو ضرور قائم رکھے گا اور اس کے مخالف تغیرات کو ختم کر دے گا اور اس طرح اس نوع کی ٹانگوں کو تیرنے والے اعضاء کی صورت دے دے گا۔ یہی وہ اصول ہے جسے اصول انتخاب عضوی کا نام دیا گیا ہے اور جسے تحریضی مساعی کی اتفاقیہ تاثیر کے تسلیم کر لینے اور لیمارکی ترسیل کی واقعیت نے اور بھی کارآمد بنادیا ہے اور یہ ایسا اصول کہ یہ تسلیم کرنے کے بغیر اس کی قدر و قیمت بہت ہی مبہم رہ جاتی ہے۔''

یوں معلوم ہوتا ہے کہ عشق یا نفسیات کی اصلاح میں تمایل کو ساری کی ساری حیات نامی و غیر نامی کا سرچشمہ قرار دیتے ہوئے اقبال سائنسی استدلال کو معمولی درجے کی شے گردان کر بالائے طاق رکھ دیتے ہیں ۔ اپنے بعض اشعار میں انھوں نے استدلالی صلاحیت کی یوں مذمت کی ہے کہ یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ فکر کے ان جدید دبستانوں سے تعلق رکھتے ہیں جو عقل پرستی کی مخالفت پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں ۔ سائنسی رجائیت اور استدلالی قوتوں پر اعتماد کے ایک پورے دور کے بعد یورپی فکر نے عقل پرستی کے برخلاف پہلو بدلا ۔ یہ تحریک کانٹ (Kant) سے شروع ہوئی جس نے اپنی کتاب 'تنقید عقل محض (Critique of Pure Reason) میں انسانی علم کی حدود اور کمزوریوں کو آشکار کیا ؛ اس نے یہ کہا کہ انسانی علم ذات شے تک نہیں پہنچتا بلکہ صرف ظواہر کی خبر لاتا ہے کیوں کہ علم حاصل کرنے کے دوران میں ذہن معروضات پر اپنی صور و مقولات کی چھاپ لگاتا ہے مگر کانٹ نے یہ نہیں کہا کہ سائنسی علم اپنی حدود میں درست نہیں ؛ جو کچھ اس نے کہا وہ یہ ہے کہ خدا اور مستقبل کا علم انسانی تجربے سے ماوراء ہے جسے نہ تو ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی تردید ہی کی جا سکتی ہے ۔ شوپنہار (Schopenhauer) نے حقیقت اولیٰ کو ایک اندھا اور غیر معقول ارادہ قرار دیا ؛ اس کے نزدیک زندگی کا دار و مدار استدلال عقلی پر نہیں بلکہ ایک اندھی اشتہا اور غیر مطمئن جستجو پر ہے جس کا نتیجہ کچھ بھی برآمد نہیں ہوتا ۔ نطشے (Nietzsche) نے کوشش کی کہ وہ کانٹ ، شوپنہار اور ڈارون کے خیالات میں ایک امتزاج پیدا کرے ؛ اس نے کانٹ کے نظریۂ علم سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ دنیا

میں کسی ایسی شے کا وجود نہیں جسے علم کہا جا سکے ، صداقت معلوم نہیں کی جاتی بلکہ اختراع کی جاتی ہے ، تمام عقائد ایک دوسرے کے مماثل نہیں لیکن صحیح فرق ان عقائد میں ہو سکتا ہے جو یا تو مفید ہوں یا بے کار ، عقاید کو جھوٹے اور سچے ہونے کی بنا پر ایک دوسرے سے ممتاز نہیں کیا جا سکتا ۔ شوپنہار کی مانند یہ بھی حقیقت اولیٰ کو ارادہ گردانتا ہے مگر وہ اس ارادے کو ارادۂ حصول طاقت قرار دیتا ہے محض ارادۂ زیست ہی نہیں سمجھتا ؛ اس کا قول ہے کہ حب جاہ ''انسانیت کا ابلیس ہے'' ۔ شوپنہار کی مانند نطشے نے زندگی کے خاکے میں بڑے تاریک رنگ دکھائے ہیں مگر ترک دنیا کی تبلیغ کرنے کی بجائے اس نے پر خطر اور توانا زندگی گذارنے کی حمایت کی ، اس کے خیال میں جہدللبقا ، اعلیٰ انسانوں کے سر بلند ہونے کا معیار ہے ۔

اپنے بعض اشعار میں اقبال یوں نظر آتے ہیں کہ گویا شوپنہار اور نطشے کے عقل پرستی کے خلاف پرچار میں شریک کار ہیں اور سرسری نظر سے ان کا مطالعہ کرنے والا ان کو عقل کا دشمن قرار دے دے گا ۔ میں یہاں چند اشعار بطور حوالہ پیش کرتا ہوں جن سے اس قسم کا تاثر برآمد ہونے کا امکان ہے :

زندگی کچھ اور شے ہے، علم ہے کچھ اور شے
زندگی سوز جگر ہے، علم ہے سوز دماغ

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

انجام خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری

عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق چوگان باز میدان عمل

عشق صید از زور بازو افکند
عقل مکار است و دامی می زند

عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقین لاینفک است

ان اشعار میں اقبال عقل کے مقابلے میں عشق کی حمایت کرتے ہیں؛ وہ فرماتے ہیں کہ فلسفہ ہمیں زندگی سے دور لے جاتا ہے اور عقل ہمیشہ شکوک و شبہات اور ہچکچاہٹ سے دو چار ہوتی ہے اور آخرکار وہ عقل و خرد کے پیش کردہ ناحل پذیر معموں سے اس قدر پریشان ہو جاتے ہیں کہ وہ خدا سے ایسی زندگی کے لیے درخواست کرتے ہیں جس میں بالکل بے خودی اور جنون کا راج ہو — اس صورت میں اقبال کو نطشے اور شوپنہار کا ہم نوا قرار دے دینا غلط ہوگا؛ اقبال جس بات سے انکاری ہیں وہ عقل و خرد کی خود مختاری ہے اور اس کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ انسان کی زندگی کے تقاضوں سے بے نیاز ہو کر اپنی راہ پر گامزن ہو سکتی ہے۔

اقبال کے نزدیک عقل و خرد زندگی سے پیدا ہوتی ہے اس لیے اسے مقصد حیات کا ممد و معاون ہونا چاہیے اور اپنے اس دعوے سے دستبردار ہو جانا چاہیے کہ وہ جزوی یا کلی طور پر آزاد و خود مختار

ہے ۔ عقل سلیم صرف انسان کے تقاضا ھائے حیات کے تابع ھو کر قائم رہ سکتی ہے ؛ اسی صورت برقرار رہ سکتی ہے جب وہ انسان کی اعلیٰ آرزوؤں اور تمایلی افتاد کی آلۂ کار بن کر رہے کیوں کہ وہ جبلت اور انسان کی اس لگن کی مخلوق ہے جو زیادہ سے زیادہ ترقی یافتہ زندگی کا تقاضا کرتی ہے :

کبک پا از شوخیء رفتار یافت
بلبل از سعیء نوا منقار یافت

زندگی سرمایہ دار از آرزوست
عقل از زائیدگان بطن اوست

دست و دندان و دماغ و چشم وگوش
فکر و تخییل و شعور و یاد و ہوش

زندگی مرکب چو در جنگاہ یافت
بہر حفظ خویش این آلات ساخت

علم از سامان حفظ زندگی است
علم از اسباب تقویم خودی است

علم و فن از پیش خیزان حیات
علم و فن از خانہ زادان حیات

یہاں اقبال عقل اور علم کے بارے میں اپنے صحیح رویے کا اظہار کرتے ھیں ؛ وہ زندگی کو جبلت ، اشتہاء ، خواھشات اور جستجو کے ہم پلہ قرار دیتے ھیں اور یہ سب کی سب انسان کے مذھبی اور

عمرانی نصب العینوں کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں اور اس حرکی لگن کی شکل میں اظہار پاتے ہیں جو زندگی کو آراستہ و پیراستہ کرتی ہے ۔ اب اس اساسی لگن ، بنیادی جوش اور حرکی قوت کو اپنی سرگرمیوں کے لیے آلات کار کی ضرورت ہے اس لیے یہ اپنے آپ کو فکر ، تخیل ، حافظہ اور شعور کی صورت میں متفرق کر دیتی ہے ؛ اس لحاظ سے علم و عقل اس بنیادی لگن کے خادم ہیں اور حفظ ذات کے آلہ ہائے کار ہیں ، اس کے ماوراء ، ان کی قدر و قیمت اور حقیقت کے بارے کچھ کہنا ممکن نہیں ۔ جدید نفسیات اقبال کے اس نقطۂ نظر کے حق میں بہت کچھ کہتی ہے : عقل کو ادراک کا محتاج ثابت کیا گیا ہے ، عقل احساس کے مہیا کردہ مواد کے تجزیے اور تالیف کے بعد حاصل ہوتی ہے ، یہ وہ صلاحیت ہے جو تجربات کو عمومی رنگ دیتی ہے اور انہیں یک جان کرتی ہے ۔ تجربہ اور ادراک دونوں انسان کی دلچسپیوں ، خواہشوں اور تمایلی افتاد پر منحصر ہیں ؛ ہمارے تجربہ اور ادراک کے دائرے اور کیفیت دونوں کو ہماری خواہشات اور وہ غیر شعوری باطنی جوش معین کرتے ہیں جو ہمیں حرکت میں رکھتا ہے ۔ لیٹن (Leighton) اپنی کتاب متصادم عمرانی فلسفے (Social Philosophies in Conflict) میں لکھتا ہے ”انسان کے افعال کو معین کرنے والے اس کے محبت اور نفرت کے جذبات ہیں ، یہ اس کی قدر شناسی کی جڑیں ہیں ، یہ نہ صرف اس کے افعال صریحہ کے سرچشمے ہیں بلکہ حقیقتاً یہ اس بات کو بھی طے کرتے ہیں کہ فرد کو اپنے ماحول اور اپنے عضوی اعمال میں سے کن کی جانب توجہ کر کے ان کا ادراک حاصل کرنا چاہیے اور کن کو عدم توجہی کا شکار بنا کر ان کے ادراک سے محروم رہنا چاہیے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیا اور خود اپنی ذات کے ادراکات کا انحصار

حواس کی صلاحیتوں کے نقائص سے پاک ہونے پر ہے اور ان حواس کی طبیعت کے مطابق ان کی حدود متعین ہوتی ہیں لیکن امکانی تجربات کے عمومی انسانی دائرے کے اندر فرد جو کچھ واقعتاً تجربہ کرتا ہے ، وہ شعوری اور واضح طور پر توجہ کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے مفادات ، خواہشات ، جذبات محبت و نفرت معین کرتے ہیں ۔ فطرت میں بہت سی خصائص اور علاقے موجود ہیں جنہیں میں اس بنا پر دیکھتا ہوں کہ وہ مجھے پسند آتے ہیں، بعض ایسے ہیں جنہیں میں درخور اعتناء نہیں گردانتا کہ مجھے ان میں دلچسپی نہیں ہوتی اور بغیر کسی شک کے یہی بات میری اپنی ذات اور اپنے رفقاء کی خصائص کے شعوری اعتراف پر صادق آتی ہے ۔ میں اپنی بعض کمزوریوں کو نہیں دیکھنا چاہتا ، نہ مجھے دوسروں میں بعض خوبیاں دیکھنے کی خواہش ہوتی ہے ؛ وہ فرد جس کے ادراکی تجربات اور اعتناء کا دائرہ وسیع ہو ، اس کی دلچسپیوں اور مفادات کا دائرہ بھی بہت وسیع ہوتا ہے ۔''

''میرا خیال ہے کہ افلاطون کی محبت کرنے سے جو انسانی علم اور افعال کا سرچشمہ ہے ، یہی مراد ہے ۔ میری دنیا بنیادی طور انہیں چیزوں تک محدود ہے جن سے مجھے بہت محبت ہوتی ہے ''۔

عقل کی صلاحیتوں اور وظائف کے بارے میں اقبال کے نظریے کی مزید توثیق ان حقائق اور دریافتوں سے بھی ہوتی ہے جو نفسیات حیات کا کارنامہ ہیں ۔ جبلت عمل پیرا ہونے کی لگن کا نام ہے اور یہ اپنے ادراکی آلات خود بناتی ہے ۔ اس جبلت ، اور انسانوں اور حیوانوں میں کارفرما باطنی جوش کے بغیر ادارکی فعالیت کہ عقل بھی جس کی ترقی یافتہ شکل ہے ، قائم نہیں رہ سکتی ۔ مثال کے طور پر جبلت جنس

ہی کو لے لیجیے جنسی فعالیت کی نسبتاً سادہ سطح پر بھی ؛ جو مچھلی میں پائی جاتی ہے ، جنسی سرگرمی کے لیے پہلے سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ خارجی یا مدرک خصائص کے اعتبار سے دو جنسوں میں فرق ہوگا جن سے ان کی شناخت ہو سکتی ہو ، جنسوں کے مابین ان مدرک اختلافات کے بغیر یہ بات ممکن نہ ہو گی کہ کسی نوع کا نر اپنی مادہ کو تلاش کر لے ۔ اسی طرح ہمیں معلوم ہے کہ حیوانات کی تمام انواع میں دونوں جنسیں ایسی شناختی علامات جنس کی حامل ہوتی ہیں جن کی بنا پر انہیں ایک دوسرے سے ممیز کیا جا سکتا ہے ۔ ممکن ہے کہ ان علامات کی شناخت کسی ایک جنس کے ذریعے ہو سکے لیکن اعلیٰ نوع کے حیوانات میں یہ علامتیں عام طور پر نگاہ کے لیے جاذب توجہ ہوتی ہیں ؛ ان علامات جنسی کے ذریعے مخالف جنس کو پہچان لینے کی خلقی صلاحیت جنسی فعالیت کی لازمی شرط ہے ۔ اس ادراکی پہلو کے بغیر یہ جبلت حیوانات کے لیے قریب قریب بےکار ہوتی ، یہ جبلت تولید کی پہلی منزل تک پہنچ تو جاتی مگر کافی نقصان کے بعد ۔ میکڈوگل لکھتا ہے ”جبلت جنس جبلتوں کے بارے میں ایک حقیقت کو بڑے واضح انداز میں پیش کرتی ہے جس پر میں نے اس سے قبل ایک باب میں بہت کچھ لکھا ہے اور وہ حقیقت یہ ہے کہ جبلت ایک مخصوص رنگ میں محسوس کرنے اور عمل پیرا ہونے کی ایک خلقی افتاد ہی کا نام نہیں بلکہ یہ ایسی خلقی افتاد ہے جس کے ذریعے سے ان چیزوں کو بذریعہ ادراک خوب جانا جا سکے جو نوع کی بہبود کے لیے اس قسم کے ردعمل کے ہونے کا تقاضا کرتی ہیں “۔

پس نفسیات جبلت کا یہ دعویٰ ہے کہ ’جاننا‘ ہمیشہ اس لیے ہوتا ہے کہ عمل کیا جا سکے اور اعلیٰ سطح پر شناخت ، ادراک اور

عقل کا وظیفہ یہ ہے کہ عمل کا آغاز ہو اور اس کی مکمل رہبری کی جا سکے۔ جہاں کوئی بھی تمایلی افتاد موجود نہ ہو عمل کا کوئی بھی مخفی میلان ظاہر ہونے کے لیے بے چین نہ ہو یا اقبال کی اصطلاح میں عشق نہ ہو، وہاں عقل اور ادراکی فعالیت بروئے کار نہیں آ سکتی اور اگر آئے بھی تو اس کا دائرۂ عمل نہایت محدود ہوگا۔ جب اقبال سائنسی استدلال کی مذمت کرتے ہیں تو ان کی یہی مراد ہوتی ہے کہ یہ تو اشیاء کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے مگر چونکہ سمجھنا ہمیشہ عمل کی خاطر ہوتا ہے اس لیے کھرا سائنسی نقطۂ نظر اختیار کرنا انسانوں اور ثقافتوں کے لیے نا ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ تو حرکی لگن کی بنا پر ہمیشہ رواں دواں ہوتے ہیں۔ کارل مارکس کے الفاظ میں ''فلسفی اس کوشش میں لگے رہتے ہیں کہ دنیا کو سمجھیں مگر اصل مسئلہ یہ ہے کہ اسے بدلا کیسے جائے۔'' عقل پرستی کے خلاف ہونے یا عقل کی مخالفت کی بجائے اقبال تو عقل کی تخلیقی کارفرمائی کے بڑے قائل ہیں جب وہ انسانیت کی حرکی لگن کی راہ میں چراغ راہ اور راہ نما کی حیثیت اختیار کر لے:

غربیاں را زیرکی ساز حیات
شرقیان را عشق راز کائنات

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کار عشق از زیرکی محکم اساس

عشق چون با زیر کی هم بر شود
نقش بند عالم دیگر شود

خیز و نقش عالم دیگر بنه
عشق را با زیرکی آمیز ده

یہاں شاعر یہ کہتا ہے کہ عشق عقل کا حلیف بن کر اور اس کی معاونت سے بہت بڑی تخلیقی قوت بن جاتا ہے ، زندگی کی حرکی قوتوں سے ہم آہنگ ہو کر عقل واقعتاً بڑی کارآمد شے بن جاتی ہے ؛ ان حالات میں عشق عقل سے قوت و استحکام حاصل کرتا ہے ۔ شاعر عقل پر اسی وقت نکتہ چینی کرتا ہے جب وہ زندگی کے مفادات کے کام آنے سے انکار کی ہو ، انسان کے اخلاقی تقاضوں سے الگ ہو جائے ، خود مختاری کا اعلان کر دے اور اخلاق اقتدار سے اپنی آزادی پر زور دے :

این تماشہ خانہ سحر سامری است
علم بے روح القدس افسون گری است

بے تجلی زندگی رنجوری است
عقل مہجوری و دیں مجبوری است

علم بے عشق است از طاغوتیان
علم با عشق است از لاھوتیان

بے محبت علم و حکمت مردۂ
عقل تیری بر ھدف نا خوردۂ

شاعر کہتا ہے کہ عقل عشق کے بغیر ایک طاغوتی طاقت اور مجسم شر ہے لیکن جب اس پر اخلاق عینیت کا رنگ چڑھتا ہے تو وہ لاھوتی طاقت بن جاتی ہے ۔

وقتی طور پر چاہیے کہ یہ بات ایمان اور استدلال ، مذہب اور سائنس کے مدت العمر کے تنازع کو ختم کر دے ؛ ایمان اور مذہب تو وہ لگن ہے جو ہمیں اخلاقی فعالیت سے ہم کنار کرتی ہے ، صحیح معنوں میں مذہبی شخص وہ ہے جو ایک بہتر دنیا کی تخلیق کی بے پناہ لگن کی بنا پر سر گرم عمل ہو اور جس سے اس کے اعلیٰ اخلاقی نصب العین کا اظہار ہوتا ہو ۔ ایک مذہبی شخص کی اخلاقی عینیت ہی اس کے ایمان کی روح رواں اور اصل اساس ہے ؛ مذہبی روح کے باقی تمام اظہارات ، عبادت کی مختلف شکلیں ، نظم و ضبط کے اصول اور عمرانی پابندیاں یہ سب کی سب تو وہ آلات کار ہیں جس کے وسیلے سے مذہبی لگن اپنے تقاضوں کو پورا کرتی ہے اور اپنی منزل مقصود تک پہنچتی ہے۔ اب یہ سب کچھ تمایلی افتاد ہی تو ہے جو اپنی سادہ ترین شکل میں حیوانات میں جبلت اور اشتہا کی صورت میں ظہور پذیر ہوتی ہے چونکہ تمایلی فعالیت ہمیشہ اپنے لیے ادراکی وسائل پیدا کرتی ہے ۔ اسی مذہبی افتاد کے لیے جو زیست کی فلاح و بہبود کے لیے ایک بنیادی لگن کی حیثیت کی مالک ہے ، یہ لازم ہے کہ اس کا بھی کوئی ادراکی پہلو ہو جو مناسب منزل تک اس کی رہبری کر سکے اور اسے وہ ذرائع مہیا کرے جس سے وہ اپنے مقاصد کے حصول میں کامیاب ہو۔ اس لحاظ سے فطری طور پر استدلال مذہب کا حلیف ہے لیکن یہ استدلال وہ نہیں جو سائنسی اور تحلیلی ذہن کا آلہ کار ہو کیوں کہ وہ تو ان چیزوں کے ماوراً جائے گا ہی نہیں جو قطعی طور پر قابل ثبوت و استشہاد نہ ہوں ؛ دوسرے الفاظ میں سائنسی اور تحلیل استدلال ہمیشہ قطعیت کا طالب ہے ، ہر وہ بات جو قطعی نہ ہو یعنی واقعات اس کی تصدیق نہ کریں وہ اسے نا قابل ثبوت قرار دے کر رد کر دیتا ہے ۔ اس قسم کا استدلال اس حد تک تو خوب کام آتا ہے جہاں تک ماضی

اور حال کا تعلق ہے لیکن وہ اعمال جنھیں مذہبی لگن تلاش کرتی ہے ، مستقبل پر بھی محیط ہوتے ہیں جس میں غیر قطعیت کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے ۔ آپ ماضی کو ناپ تول سکتے ہیں اور اسے تحلیل و تجزیہ کی زد میں لا سکتے ہیں ؛ اسی طرح آپ حال کا مطالعہ بڑی حد تک صحت کے ساتھ کر سکتے ہیں لیکن جب آپ مستقبل پر آتے ہیں سائنسی تحلیل و تالیف کی کوئی بھی مقدار کامل ترین رہبری کے فرائض ادا نہیں کر سکتی یا ایسے قواعد نہیں بتا سکتی جن کی بنیاد یقین مطلق پر ہو ۔ وہ تمام اعمال جن کا تعلق مستقبل سے ہو ، ان میں ایمان اور عقیدے کا عملی دخل بھی ہوتا ہے ؛ اگر انسان اس یقین مطلق کے حصول کے منتظر رہیں جس کا سائنس تقاضا کرتی ہے تو دنیا کے کسی حصے میں بھی کسی عمل کا بھی معرض وجود میں آنا ممکن نہ ہو گا ۔ کوئی شخص اپنے روز مرہ کے کام کاج کے لیے اپنی دہلیز سے باہر قدم ہی کیوں رکھنے لگا اگر اسے یہ یقین نہ ہو کہ وہ صحیح سلامت واپس آجائے گا ؛ اگر کولمبس تحلیلی استدلال کی بے روح جانچ پرتال میں لگا رہتا تو اسے اپنا عہد آفریں سفر ترک کرنا پڑتا ، تاریخ عالم میں کوئی انقلاب برپا نہ ہو سکتا اگر انقلاب پسند اتنے جری نہ ہوتے کہ ایک غیر یقینی مستقبل کا سامنا کر لیں کیوں کہ تاریخ اور انسان کی عمرانی طبیعت کے پورے علم کے باوصف اور اس کے ساتھ ہی ساتھ نا دیدہ واقعات کے لیے مکمل تیاریوں اور ہر قسم کی پیشگوئی کی اقلیت کے با وجود کسی سمت بھی کوئی نیا قدم اٹھانا خلاف امید نتائج کا حامل ہو سکتا ہے ، کسی سمت بھی پیش قدمی کرنے کے لیے کسی حد تک ایمان اور بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے ، جتنا دلاورانہ کوئی کام ہوتا ہے اتنا زیادہ خطرہ مول لینا پڑتا ہے اور اس پر چھائی ہوئی بے اعتباری زیادہ پختہ ایمان کا تقاضا کرتی ہے ۔ اب اس لحاظ سے

ایمان صحیح معنوں میں تخلیقی ہے کیوں کہ وہ تمام خطروں اور بے یقینیوں کے باوصف بڑی جرأت اور حوصلے سے پیش قدمی کرتا ہے۔ اب اگر یہ بات تمام انسانی اعمال پر صادق آتی ہے خواہ وہ نہایت معمولی ہوں یا نہایت عظیم تو اسی قسم کے اعمال کے لیے جو مذہب کے لیے لازم آتے ہیں، یہ بات ناممکن ہے کہ سائنسی استدلال کو اس کے حق سے زیادہ وقعت دی جائے۔ مذہب کسی قسم کے شک و شبہ پڑنا نہیں جانتا ، وہ وسائل تلاش کرنے میں عقل و استدلال سے کام لیتا ہے اور ان کے وسیلے ہی تیاری کرتا ہے اور ممکن نتائج کا علم حاصل کرتا ہے لیکن جب یہ سب کچھ ہو چکتا ہے تو اسے آخری اور فیصلہ کن قدم اٹھانے کے لیے اپنی اپج سے کام لینا پڑتا ہے اور وہ اس بات کا انتظار نہیں کرتا کہ عقل اپنا فیصلہ صادر کرے کیوں کہ اس آخری فیصلہ کن قدم اٹھانے میں ایسے نا معلوم عناصر بھی دخیل ہوتے ہیں ، نہ انہیں جانچا جا سکتا ہے نہ ان کی توثیق ہو سکتی ہے اور اپنی ماہیت کے اعتبار سے سائنسی استدلال کے دائرے سے باہر ہوتے ہیں۔ اسی لحاظ سے ایمان اور استدلال عقل کو معاون عوامل کی حیثیت سے شانہ بشانہ کام کرنا پڑتا ہے یہاں تک کہ ایک ایسا مرحلہ آ جاتا ہے جہاں استدلال آگے نہیں بڑھ سکتا؛ یہی وہ موقع ہوتا ہے جب ایمان مستقبل کے نا معلوم اندھیروں میں کود جاتا ہے اور عقل و استدلال وہیں کے وہیں رہ جاتے ہیں۔ اس شعر سے اقبال کی یہی مراد ہے:

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

کیا اس کا مطلب یہ کہ ایمان بے یقینیوں کو قبول کر لیتا ہے اور

بغیر علم آگے بڑھ جاتا ہے ؟ نہیں ! کیوں کہ تمام تمایلی تقاضوں کی مانند ، یہ بھی اپنے ادراکی آلات خود بناتا ہے ؛ جس طرح حیوانات میں جبلت کا ایک ادراکی پہلو ہوتا ہے جو اس کی رہ نمائی کے فرائض سرانجام دیتا ہے اور حسب منشا منزل مقصود کے حصول کے لیے اسے مناسب وسائل سے ہم کنار کرتا ہے اسی طرح مذہبی لگن وجدان یا القاء کی صورت میں ایک مناسب ادراکی آلہ تخلیق کر لیتی ہے جو یقین پیدا کرتا ہے اور ذرائع اور مقاصد دونوں پر سے بے یقینی کا غبار دور کر دیتا ہے - صحیح معنوں میں ایک مذہبی شخص ایک پراسرار نگاہ دوربین کے ذریعے مستقبل کی خبر لا سکتا ہے جسے اقبال بصیرت کہتے ہیں ؛ یہ بصیرت کوئی قائم بالذات اور خود مختار صلاحیت نہیں ، یہ تو اسی بنیادی لگن کی ایک علحدہ اور مختلف شکل ہے جو اعلیٰ درجے کے انسانوں میں کارفرما ہوتی ہے - ایک پیغمبر یا انقلابی اپنی غیر شعوری لگن کے زیر اثر اندھا دھند طریق پر سرگرم عمل نہیں ہو جاتا ، اس میں بہتر زندگی کی لگن اپنی منزل کا مکمل شعور حاصل کر لیتی ہے اور اس پر سے بے اعتباری اور بے یقینی کے وہ تمام بادل چھٹ جاتے ہیں جو ان انسانوں کی سرگرمیوں کا خاصہ ہیں جو اپنی منزل کا مکمل شعور نہیں رکھتے مگر یہ یقین سائنسی تحلیلی استدلال مہیا نہیں کرتا ، یہ تو وہ فوق طبعی ادراکی صلاحیت ہے جسے کبھی وجدان کہتے ہیں اور بعض اوقات القاء کا نام دیتے ہیں جو شکوک اور لا علمی کے ان تمام دھندلکوں کو دور کر دیتی ہے اور مستقبل کو یوں آئینہ کر دیتی ہے گویا وہ کوئی سامنے کی حقیقت ہے جسے اچھی طرح جانا پہچانا ہوا ہے -

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اقبال عشق یا تمایلی توانائی کو اصل اساس قرار دیتے ہیں اور اسے قوت محرکہ گردانتے ہیں ، جس سے نیچی

سطح پر عقل و استدلال اور بلند سطح پر وجدان ظہور پذیر ہوتے ہیں جن کی حیثیت معاون عوامل کی ایسی ہوتی ہے۔ عشق یا تمایلی توانائی اپنی فعالیت کا اظہار جستجوئے منزل کی صورت میں کرتی ہے؛ اس طرح زندگی میں مقصد کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ مقاصد کی جستجو اور ان کے حصول کے ذریعے انسان طاقت اور ضبط نفس کو حاصل کرتا ہے؛ اپنے مقصد کی دھن میں مگن تمایلی توانائی کی علیٰ ترین صورت کا اظہار کرتا ہے اور ایک ایسی بھرپور شخصیت کا حامل ہو جاتا ہے جس میں تمام تنازعات اور کشمکش ختم ہو چکی ہوتی ہیں اور ان میں باہمی ربط پیدا ہو چکا ہوتا ہے۔ مگر اقبال قطعیت پسند نہیں ہیں، وہ کسی آخری مقصد کے قائل نہیں، تمام مقاصد ان کے نزدیک مختلف منازل ہیں؛ جب ایک منزل طے ہوجاتی ہے تو دوسری منزل کے لیے آغاز سفر ہوتا ہے، انسان زندہ ہی تب رہتا ہے جب وہ یکے بعد دیگرے نئے سے نئے مقاصد کی تخلیق کر کے انہیں حاصل کرتا رہے۔ یہ فعالیت لامتناہی ہے؛ اگر یہ ختم ہو جائے اور کسی مقصد کے حصول کے بعد مکمل اطمینان ذات حاصل ہو جائے تو توانائی کے تمام سرچشمے خشک ہو جائیں، فعالیت حیات رک کر رہ جائے اور فوری موت واقع ہو جائے:

من فدای این دل دیوانۂ
هر زمان بخشد دگر ویرانۂ

چون بگیرم منزلی گوید که خیز
مرد خود رس بحر را داند قفیز

زانکه آیات خدا لا انتہا است
اے مسافر جادۂ را پایان کجاست

چون نظر قرار گیرد به نگار خوب روی
تپدان زمان دل من پئی خوب تر نگاری

ز شرر ستاره جویم ز ستاره آفتابی
سر منزلی نه دارم که بمیرم از قراری

چوز بادۂ بہاری قدحی کشیده خیزم
غزلی دگر سرایم بہ ہوای نو بہاری

طلبم نہایت آن که نہایتی ندارد
به نگاه نا شکیبی به دل امیدواری

دل عاشقان بمیرد به بہشت جاودانی
نه نوائی درد مندی نه غمی نه غم گساری

یہاں اقبال یہ کہتے ہیں کہ جمود اور بے عملی زندگی کے خاتمے کی دلیل ہیں کیوں کہ یہ بات انسان کی فطرت میں داخل ہے کہ وہ آرزو کرتا رہے اور اس چیز کی تلاش میں مصروف رہے جسے اقبال ' بے نہایت ' کہتے ہیں؛ وہ کسی مرحلے پر بھی اپنی کامیابی پر نہیں ٹھہرتا اور مڑ مڑ کر فخریہ انداز میں اسی حاصل کردہ منزل پر نگاہیں نہیں ڈالتا ، اگر وہ یوں کرے تو اس کا مرد خود آگاہ کی حیثیت سے خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر اقبال بہشت جاوداں کے عام تصور کو پسند نہیں کرتے کہ اس میں نئی منازل نہیں ملتیں جن کی جستجو کی جا سکے ، ان اشعار میں یہی خیال معمولی اور بے ربط تغیرات کے ساتھ دھرایا گیا ہے :

اے مسافر جان بمیرد از مقام
زنده تر گردد ز پرواز مدام

من از ذوق سفر آنگونه مستم
که منزل پیش من جز سنگ رہ نیست

دوام ما ز سوز نا تمام است
چو ماهی جز تپش بر ما حرام است

مجو ساحل که در آغوش ساحل
تپید یک دم و مرگ دوام است

کامیابیوں اور پے بہ پے منازل کی تخلیق کے بارے میں اقبال کا یہ نظریہ اجتماعی زندگی میں اپنی بھرپور مثالیں پیش کرتا ہے ؛ ایک قوم یا اجتماع اسی وقت تک زندہ رہتا ہے جب تک کوئی مثبت لگن آیسے ولولوں سے ہم کنار کرتی رہے ۔ جب اس پر حفظ ذات کی لگن حاوی ہو جائے تو ایک ترقی پذیر قوت کی حیثیت سے اس کا خاتمہ مقدر ہوجاتا ہے کیوں کہ حفظ ذات ایک منفی نصب العین ہے ؛ ہم بیرونی غلبے سے نجات کے خواہاں ہوتے ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ معین اور قابل دریافت مقاصد کے لیے اپنے ہاتھوں اپنی تقدیر بنائیں اور یہ سب کچھ محض اس لیے نہیں ہوتا کہ ہم جی سکیں اور اپنے آپ کو محفوظ کر سکیں ۔ کوئی توانا فرد یا جماعت حفظ ذات کا بذاتہ خواہاں نہیں ہوتا اور نہ بیرونی غلبے سے آزدی حاصل کرنے کو خود مکتفی مقصد گردانتا ہے ؛ یہ اس بنا پر ہے کہ یوں خود انفصالی کی داخلی لگن گھٹ کے رہ جاتی ہے اور ہم بیرونی تسلط میں پیچ و تاب کھاتے رہتے ہیں لیکن خود انفصالی یا خود مختاری میں کسی مثبت مقصد کا مفہوم بھی دخیل ہے ۔ اقوام میں آزادی کی خواہش تو اک ابتدائی منزل ہے ، انجام نہیں

جس کا حصول اطمینان دلا دے اور مزید ترقی کو ختم کر دے ۔ جب قوم آزادی کی ابتدائی منزل حاصل کر چکتی ہے تو پھر اپنی اصلی اور مثبت منزل کی تلاش میں رواں دواں ہو جاتی ہے ؛ عمل کے اجتماعی میدان میں ہر کامیابی مزید فتوحات کے حصول کے لیے تمنا کو شدید تر کر دیتی ہے زندہ قومیں اپنی کامیابیوں پر شادماں ہونے کے لیے رکتی نہیں بلکہ ہر فتح تازہ کامیابیوں کے وسیع امکانات روشن کر دیتی ہے، اس لحاظ سے اپنے آپ کو مبارک باد کہنے کا کوئی موقع نہیں ہوتا ۔ اس شعر میں اقبال کا یہی مطلب ہے :

میسر آتی ہے فرصت فقط غلاموں کو
نہیں ہے بندۂ حر کے لیے جہاں میں فراغ

شاعر کہتا ہے کہ صرف غلام افراد و اقوام ہی اپنی کامیابوں پر رک سکتی ہیں، صحیح معنوں میں آزاد اقوام و افراد کے لیے جشن منانے کا کوئی وقت نہیں ہوتا کیوں کہ وہ تو پے بہ پے نئے سے نئے مقاصد کی طرف کھنچے چلے جاتے ہیں اور نئی سے نئی لگن انہیں بے تاب کرتی رہتی ہے ۔ اگر کسی قوم کے پاس اپنی حاصل کردہ کامیابیوں کو محفوظ کرنے اور ماضی کی کشمکش کے ثمرات سے لطف اندوزی کے علاوہ کوئی اور منزل نہ ہو تو اس کی توانائی حیات داخلی تنازعات اور مالی غنیمت کی تقسیم پر مختلف گروہوں کے مابین حسد کا شکار ہو جاتی ہے ؛ وہ توانائی جسے نئی فتوحات اور نئے مقاصد کے حصول میں صرف ہونا چاہیے، وہ اپنے آپ کو تباہ کرنے والے اندرونی تنازعات میں ضائع ہونا شروع ہو جاتی ہے ، قومی وحدت نئے مثبت مقاصد اور واضح منازل کی عدم موجودگی کی بنا پر پارہ پارہ ہو جاتی ہے ، قوم کی حالت اس بیمار کی ایسی ہو جاتی ہے جسے باہر کی دنیا سے کوئی دلچسپی نہ رہے اور اپنی ذات ہی میں گم ہو کر

اپنے ہی رفقاء سے لڑنا جھگڑنا شروع کر دے ۔ ایک صحت مند انسان اپنے مفادات کے حصول کے لیے بیرونی طاقتوں کے خلاف نبرد آزما ہوتا ہے لیکن مریض اپنے آپ سے بر سر پیکار ہو جاتا ہے ، اسی طرح ایک زندہ قوم ایک جستجو کے بعد دوسری جستجو میں لگ جاتی ہے ، مسلسل نئی منازل معین کرتی ہے اور انہیں سر کر لیتی ہے ، نئی سے نئی فتوحات کی تمنا اس کے دل میں جاگتی رہتی ہے اور وہ ایک لمحے کے لیے بھی آرام نہیں کرتی ، اس کے عمرانی اجزاء اور اندرونی گروہ ایک اجتماعی شخصیت کی صورت میں متحد ہو جاتے ہیں جو ایک مشترک مقصد کے تصور سے ابھرتی ہے اور یہ مقصد ان سب کے سامنے ہوتا ہے ۔ ایک زوال پذیر قوم کے پاس اپنی فتوحات ماضی پر رنگ رلیاں منانے کے علاوہ کوئی اور مقصد نہیں ہوتا اس لیے اس کا شیرازہ بکھر کے رہ جاتا ہے اور وہ کسی مثبت مقصد کے فقدان کی بنا پر انتشار اور خود تقسیمی کا شکار ہوجاتی ہے ؛ یوں معلوم ہوتا ہے کہ قومی اعتبار سے حفظ ذات بہترین طریقہ ہے کہ تازہ اور بلند ترین مقاصد کے حصول کے لیے جستجو جاری رکھی جائے ۔

یہ ایک تاریخی واقعہ ہے کہ جب ممالک اور اقوام تازہ مقاصد لیے مسلسل جستجو کو ترک کر دیتی ہیں اور اپنی معالیت کو بر قرار رکھنے کے لیے تازہ منازل معین نہیں کرتیں تو ان کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور اس بات کی طرف دور جدید کے ایک سے زیادہ سیاسی مفکرین نے توجہ دلائی ہے ۔ ایک مشہور ہسپانوی مصنف اورتی گایما گیست (Ortegay Gasset) نے اپنی ایک معرکۃ الارا کتاب ” انقلاب عوام“ (*R*evolt of the Masses) میں لکھا ہے کہ ” ایک بار پھر میں اس بات کا اعادہ کرتا ہوں کہ وہ حقیقت جسے ہم مملکت کہتے ہیں وہ

قبائل و اشخاص کے یکجا ہو جانے سےفوراً معرض وجود میں نہیں آ جاتی؛ مملکت کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب فطری طور پر الگ الگ گروہ مشترکہ زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو جائیں ، یہ مجبوری ڈنڈے کے زور سے عاید نہیں ہوتی بلکہ ایک ایسے پر اثر مقصد کا لازمہ ہے جو ان منتشر گروہوں کے سامنے مشترکہ طور پر موجود ہوتا ہے ۔ سب سے پہلے مملکت کو ایک منصوبۂ عمل اور ہم کاری کا لائحہ درکار ہے ؛ اشخاص کو دعوت دی جاتی ہے کہ وہ مل جل کر کچھ کر سکیں ۔ مملکت نہ تو قرابت داری کا نام ہے نہ لسانی یا علاقائی اتحاد کا اور نہ مل جل کر رہنے کا ؛ یہ کوئی مادی شے نہیں جو بے جان معین اور محدود ہو اور شکر ہے کہ مملکت کے تصور کو مادی حدود محیط نہیں ۔ ساویدرا فجاردو (Saevedra Fajardo) کے مشہور سیاسی مارکہ میں بڑی کاریگری کا ثبوت ملتا ہے جس میں ایک تیر دکھایا گیا اور اس کے نیچے یہ تحریر ہے ”یا تو یہ بلند ہوتا ہے یا نیچے گرتا ہے ۔“ یہ ہے مملکت ، یہ کوئی شے نہیں بلکہ حرکت ہے ؛ ہر لمحہ مملکت ایک شے ہوتی ہے جو کہیں سے آ رہی ہو اور کسی مقام کو روانہ ہو رہی ہو ۔ ہر حرکت کی مانند اس کا ایک آغاز ہوتا ہے اور ایک انجام ، اگر کسی لمحہ بھی مملکت کی زندگی کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہاں مشترکہ زندگی کی ایک کڑی موجود ہے جو خون ، زبان ، یا قدرتی سرحدوں میں سے کسی ایک مادی خصوصیت پر مبنی ہوگی ، ایک جامع تعبیر ہمیں یہ کہنے پر آمادہ کر لے گی کہ یہی مملکت ہے مگر جلد ہی یہ بات ہمارے مشاہدے میں آ جائے گی کہ انسانوں کا یہ گروہ کچھ نہ کچھ کام مشترکہ طور پر کر رہا ہے مثلاً دوسری اقوام پر فتح یاب ہونا، نو آبادیاں قائم کرنا یا دوسری مملکتوں کے

ساتھ وفاق بنانا یعنی ہر لمحہ یہ گروہ اس بات سے آگے جا رہا ہے جسے مملکت کے اتحاد کا مادی اصول گردانا گیا تھا ۔ یہی منزل آخر ہے ، صحیح قسم کی مملکت ہے جس کی وحدت اسی بات پر منحصر ہو کہ وہ باقی تمام وحدتوں پر غالب آئے ؛ اگر کسی مقام پر کبھی مزید منزل کو سر کرنے کا شوق تھم جائے تو مملکت خود بخود مر کے رہ جاتی ہے اور وہ وحدت جسے اس کا مادی اصول گردانا جاتا ہے مثلاً نسل ، زبان ، قدرتی حدود وغیرہ وہ بے کار ہو کر رہ جاتی ہے ، مملکت کا شیرازہ بکھر جاتا ہے اور اس کے اجزاء منتشر ہو جاتے ہیں ۔

اب چونکہ انفرادی اور عمرانی ارتقاء کا راز اس بات میں مضمر ہے کہ اعلیٰ سے اعلیٰ نصب‌العین کی تلاش جاری رہے اور یہ فعالیت کم و بیش شعوری مقاصد کے لیے وقف ہو ، اقبال اس بنا پر اس چیز کے قائل ہیں کہ فرد ایک دیرپا زندگی صحیح معنوں میں اسی وقت حاصل کر سکتا ہے جب وہ اپنی زندگی کو مملکت یا ملت کی زیادہ وسیع اور بھرپور زندگی سمجھے ؛ وہ شخص جو اپنے نجی مفادات سے بلند نہیں ہو سکتا نیم مردہ ہے ، وہ نیم ترقی یافتہ ، غیر مرفع اور ایک طرح کا بلند درجے کا پہنچا ہوا حیوان ہوتا ہے کیوں کہ وہ تو اپنی ذات ہی میں گم ہو جاتا ہے اور ملت کے نصب‌العین اور مقاصد میں شریک ہونے سے انکار کر دیتا ہے ۔ ملی مقاصد میں شریک ہونے سے فرد کی ذات میں زیادہ وسعت اور گہرائی پیدا ہو جاتی ہے ۔ اقبال کے نزدیک مقاصد کی توسیع زندگی اور شخصیت کی توسیع ہوتی ہے ؛ یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب ملی زندگی کا وسیلہ اختیار کیا جائے اور فرد اپنی ذات کا عکس ان منازل میں دیکھے جنہیں معاشرے نے متفقہ طور پر اپنا لیا ہو ۔

لٰهذا صحیح معنوں میں بقاء انھیں افراد کو حاصل ہوتی ہے جو اپنی زندگیوں اور نجی مفادات کو ملت کی زندگی اور مفادات میں مدغم کر دیں ، زیادہ بلند اور بھرپور انفرادیت اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب فرد اپنی ذات کو عمرانی مقاصد کے رنگ میں رنگ لے :

فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

وصل استقبال و ماضی ذات او
چون ابد لاانتہا اوقات او

لفظ چون از بیت خود بیرون نشست
گوہر مضمون بجیب خود شکست

فصل گل از نسترن باقی تراست
از گل و سرو سمن باقی تراست

کان گوہر پروری ، گوہر گری
کم نگردد از شکست گوہری

صبح از مشرق ز مغرب شام رفت
جام صد روز از خم ایام رفت

بادہ ہا خوردند و صہبا باقی است
دوش ہا خون گشت و فردا باقی است

لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ ملی زندگی بھی گھٹ کے رہ جائے اگر ملت اپنے آپ کو اپنے ہی معمولی قسم کے دنیاوی مفادات میں گم کر دے

اور اپنے آپ کو وسیع تر آفاقی انسانیت سے ہم آہنگ کرنا بھول جائے۔ اقبال یہ پسند نہیں کرتے کہ ان کی ملت اپنے ہی گریزاں مفادات کی غلام بن کر رہ جائے؛ اگر فرد اپنے آپ کو وسیع عمرانی مقاصد میں گم کر کے ہی میزان وجود میں گراں تل سکتا ہے تو یہ لازم ہے کہ ملل و اقوام بھی انسانیت کے وسیع تر اور ہمہ گیر مقاصد کے لیے کارفرما ہوں اور اپنی اجتماعی زندگی کو آفاقی اور انسانی اقدار کے سانچے میں ڈھالیں تا کہ اخلاق اور روحانی ترقی کی بلند تر منزل تک رسائی حاصل کر سکیں۔ اسی وجہ سے اقبال جدید لا دینی قومیت کے مخالف ہیں کیوں کہ یہ مخصوص طبقاتی مفادات اور زندگی سے ماورا دیکھنے کی قائل نہیں اور اس طرح سے نوع انسانی کی آفاقی زندگی کو درخوراعتناء نہیں سمجھتی؛ وہ اپنی قوم کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ وہ علاقائی وطن پرستی اور رنگ و نسل پر مبنی تعصبات سے بالاتر ہو جائے:

صورت ماہی بہ بحر آباد شو
یعنی از قید مقام آزاد شو

ہر کہ از قید جہات آزاد شد
چوں فلک در شش جہات آباد شد

آں چناں قطع اخوت کردہ اند
بر وطن تعمیر ملت کردہ اند

تا وطن را شمع محفل ساختند
نوع انسان را قبائل ساختند

روح از تن رفت و هفت اندام ماند
آدمیت گم شد و اقوام ماند

قوم تو از رنگ و خون بالا تراست
قیمت یک اسودش صد احمر است

فارغ از اب و ام و اعمام باش
هم چو سلمان زادۂ اسلام باش

گر نسب را جز ملت کردۂ
رخنه درکار اخوت کردۂ

نیست از روم و عرب پیوند ما
نیست پابند وطن پیوند ما

عشق در جان و نسب در پیکر است
رشتۂ عشق از نسب محکم تر است

عشق ورزی از نسب باید گذشت
هم ز ایران و عرب باید گذشت

هر که پا در بند اقلیم و جد است
بے خبر از لم یلد و لم یولد است

ان اشعار میں اقبال بحث پیش کرتے ہیں کہ ذات خداوندی حدود زمان و مکان سے بے نیاز ہے، وہ ذات لم یلد ولم یولد ہے اس لیے اگر حیات اجتماعی کو صفات الوهی کے سانچے میں ڈھالنا ہو جیسا کہ

اسلام کا مدعا ہے تو مسلمانوں کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو موجودہ اقوام کے مقامی اور محدود نقطۂ نظر سے آزاد کریں ؛ خون ، رنگ، خاندان ، قبیلے اور نسب کو انسانی مفادات کی بنیاد نہیں بننا چاہیے ، معاشرے کی تشکیل احترام آدمیت کی آفاقی بنیاد پر ہونا چاہیے ۔ اسلام کا یہی بین الاقوامی اور آفاقی پہلو اقبال کے لیے دل کشی کا حامل ہے ؛ وہ اسلام کی حمایت اس لیے نہیں کرتے کہ ملت اسلامیہ کی مادی فلاح ان کی تمنا ہے بلکہ اس بنا پر کہ وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ موجودہ دنیا میں سائنسی ، صنعتی اور فنی طاقتوں اور تیز تر اور ترقی یافتہ ذرائع آمد و رفت کی موجودگی کی بنا پر ، بین الاقوامی برادری اور انسانی مساوات کے اسلامی نصب العین کو جو ساتویں صدی کے عرب معاشرے میں صرف جزوی طور پر ہی حاصل ہو سکتا تھا ، اس زمانے میں مکمل طور پر عملی جامہ پہنانا ممکن ہے ۔ وہ مسلمان اقوام اور ملت اسلامیہ کے حقوق اور ان کی بہبود کے لیے اپنی آواز نہیں بلند کرتے ، ان کی دلچسپیاں اور مقاصد وسیع تر اور آفاقی ہیں اور ان کی ہمدردیاں زیادہ گہری اور زیادہ ہمہ گیر ہیں لیکن وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو بڑی آسانی سے اسلام کے آفاقی اصولوں کی بنیادوں پر انسانی معاشرے کی تشکیل نو کے لیے تیار کیا جا سکتا ہے کیوں کہ وہ رنگ و نسل کے تنگ نظرانہ تعصبات سے آزاد ہیں اور ان کا تاریخی پس منظر اس لحاظ سے بہترین ہے کہ ان میں بین الاقومی اور مساواتی نقطۂ نظر نشو و نما پا سکے ۔ پاکستان کی حمایت بھی اسی تمنا کا ثمرہ تھی ، تخیل اقبال کا پاکستان ایک ایسی مملکت اور ایسی قوم تھا جس کی تمام تر اجتماعی زندگی کا ڈھانچہ الوہی صفات کے نمونے پر تیار ہوتا تھا ؛ اقبال کا ایمان تھا کہ ایک حقیقی ، سچے اور زندہ خدا کو لازم ہے کہ زندگی وہ کے

اهم تر مسائل میں رہبری کرے ، حیات اجتاعی کے مسائل مہمہ اور ان اہم فیصلوں کے سلسلے میں انسانوں کا ھادی ہو جن کا کروڑوں آدمیوں کی زندگیوں پر اثر پڑتا ہو ۔ وہ ایسے ناکارہ اور ناطاقت خدا کو نہیں مانتے تھے جسے وجود کے کسی بھی حلقے سے خارج کیا جا سکے اور وہاں اس کی مداخلت ان لوگوں کو ناگوار ہو جو اپنی من مانی کرنے پر تلے ہوں ۔ اگر ذات خداوندی حدود زمان و مکان کی پابند نہیں تو اس کے پیغام اور فیضان کو بھی محض انفرادی معاملات اور رسمی عبادات تک محدود نہیں کیا جا سکتا ؛ صحیح معنوں میں ایک با اثر اور حقیقی مذہب کو ایک ایسی قوت ہونا لازم ھے جو تشکیل معاشرت اور تعمیر مملکت کا کام کر سکے ، اگر ایسا نہیں تو وہ محض کھوکھلی رسوم کا پلندہ ، ملا پرستی اور انسانی خود غرضی کو تقویت دینے کا باعث ہوگا جو چند اوراد و وظائف اور راشی ملاؤں کے وسیلے سے افراد کی معاشرتی بد عملی کو معاف کر دے گا خواہ اس کے نتائج انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے کیسے ھی ہوں ۔

بعض نام نہاد ترقی پسندوں نے اقبال کو رجعت پسند قرار دیا ھے ؛ اس کے خلاف سب سے بڑا الزام یہ ھے کہ وہ انسانی معاشرے کی تشکیل کے لیے ساتویں صدی کی عرب معاشرت کے نمونوں کو اپنے سامنے رکھتے ھیں ، وہ قدیم اسلامی ابطال مثلاً حضرت علیؓ ، حضرت عمرؓ اور حضرت ابوبکرؓ کی تعریف کر کے انسانوں کو ماضی کی طرف لے جاتے ھیں ۔ اسی طرح ان کا نصب العین اس قابل نہیں کہ جدید دور کی پیچیدہ معاشرت میں اسے عملی جامہ پہنایا جا سکے کیوں کہ ان کا تصور مملکت و معاشرت ، آغاز اسلام کے سیاسی اور عمرانی ڈھانچے پر مبنی ھے ۔ ابھی تک ان الزامات کو ثابت نہیں کیا گیا ، ان ترقی پسندوں نے یہ زحمت گوارا نہیں کی کہ اپنا ترقی کا

مفہوم واضح کریں۔ جب تک خود 'ترقی' کی تعریف نہ ہوجائے ، ہمیں اس پر کسی قسم کا فیصلہ دینے سے گریز ہی کرنا چاہیے ؛ ممکن ہے کہ ترقی کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر ان نئے نظریہ سازوں کے نقطۂ نظر سے مختلف ہو جن کے پاس نہ تو اتنا علم ہے اور نہ اتنا تعمق فکر کہ اپنے ہی تصورات کو پایۂ ثبوت تک پہنچا سکیں۔

کوئی شخص اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ تاریخ نوع انسانی میں عمرانی ارتقاء واقع ہوئی ہے اور تاریخ کے ہر مرحلے پر معاشرتی ڈھانچہ زیادہ واضح زیادہ پیچیدہ اور وظائفی اعتبار سے زیادہ متفرق ہوتا چلا گیا ہے لیکن ارتقاء سے کسی صورت بھی عمرانی ترقی مراد نہیں ہوتی ۔ معاشرے کے ارتقائی تغیرات بعض لوگوں کو بھلے معلوم ہوتے ہیں اور بعض کے لیے قابل نفرت ، یہ سب کچھ تو ہماری قدر شناسی پر منحصر ہے ؛ قناعت ، ایمان راسخ ، اقتصادی تحفظ اور زیادتی کار سے فراغت ایسی اقدار ہیں جو اعلیٰ درجے کی ارتقاء یافتہ معاشرت میں دستیاب نہیں ہوتیں ، سادہ اور قدیم غیرترقی یافتہ میں یہ اقدار نسبتاً زیادہ ملتی ہیں۔ دراصل خلط مبحث اس وقت واقع ہوتا ہے جب ہم یہ سمجھ بیٹھتے ہیں کہ جہاں زیادہ پیچیدگی ہو ، زیادہ ترقی یافتہ ڈھانچہ ہو اور زیادہ اچھے صنعتی وسائل موجود ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہاں انسانی عادات و اطوار بھی زیادہ اچھی ہوں گی ، انفرادی ترقی اعلیٰ پیمانے کی ہوگی اور انسانی زندگی اور شخصیت کے لیے احترام بھی بڑھا ہوا ہوگا۔ مختلف افراد اور معاشروں کے لیے ترقی کی اہمیت مختلف رہی ہے ؛ اٹھارویں صدی کے روشن خیالی کے دور میں ترقی کا مطلب یہ تھا کہ روایت کے بندھنوں سے نجات حاصل کی جائے اور اقتدار کی مطلق العنانی سے چھٹکارا ، انیسویں صدی کے امریکہ میں ترقی سے یہ مراد تھی کہ زمین کے وسائل سے زیادہ خوش اسلوبی

سے فائدہ اٹھایا جائے ، بیسویں صدی کے روس میں ترقی کے مفہوم میں زیادہ سے زیادہ اقتصادی تحفظ اور زیادہ بہتر منصوبہ بندی شامل ہیں ــ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کس کو ترقی کے اصلی اجزاء قرار دیا جائے ؟ کیا حریت انفرادی ، آزادی ، عمرانی تحفظ ، اقتصادی مساوات میں سے کسی ایک یا ان سب کو ترقی کے لیے کافی گرادنا جائے یا نہ گردانا جائے ؟ ترقی کے ان مختلف نظریات کے بارے میں کچھ بھی فیصلہ کیوں نہ کیا جائے ، ایک بات واضح ہے کہ تہذیب کے خارجی لوازمات ، اقتصادیات ، صنعت و حرفت اور زیادہ ترقی یافتہ صنعتی طریقوں سے ترقی کا کوئی تعلق نہیں ؛ یہ تو کچھ موضوعی سی بات ہے جس کا تعلق انسان کے ذہنی اور اخلاقی رجحان سے ہے ، اس کا تعلق تو اُس طریقے اور اس مقصد سے ہے جن کے لیے انسان کے مادی وسائل استعمال ہونا چاہیں ۔ جب اقبال یا ان جیسا کوئی فلسفی یا مفکر ایک بہتر دنیا کا خواب دیکھتے ہیں تو ان کے دل میں یہ خواہش نہیں ہوتی کہ عمرانی تنظیم کے زیادہ فرسودہ طریقوں کو اختیار کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کے سائنسی ، تکنیکی اور صنعتی اقدامات کو لوٹایا نہیں جا سکتا ، تہذیب کی گھڑی کی سوئیاں الٹی نہیں پھرائی جا سکتیں ، عمرانی اداروں کی پیچیدگیاں اور دن بدن بڑھتے ہوئے متفرق وظائف کو ان کی اصلی اور سادہ حالت پر لانا ممکن نہیں ، معاشرے کے مختلف اعضاء میں ساختی تفاصیل کی وضاحت اور روز افزوں تنظیم سے فرار ممکن نہیں ۔ اگر ترقی کا یہی مطلب ہے تو کوئی بھی ذی ہوش انسان جس کی ذہنی استعداد اقبال سے کتنی ہی کم کیوں نہ ہو ، اس کے نتائج کے خلاف صدائے احتجاج بلند نہ کرے گا مگر یہ بات طے شدہ ہے کہ اسے ترقی نہیں کہتے ، اس کا نام ارتقاء ہے ۔ ایک مشہور ارتقائی جارج سمپسن (George Simpson) اپنی تازہ کتاب ”ارتقاء کے معانی“ (The Meaning of Evolution)

میں کہتا ہے: ''ایک طفلانہ خیال ہے مگر ایسا کہ ہمارے فکر میں خوب گھل مل گیا ہے خصوصاً سیاسیات اور عمرانیات میں اور وہ یہ ہے کہ تغیر ترقی ہے۔ اگر ترقی سے محض تواتر مراد ہو تو وہ ہر شے میں موجود ہوتی ہے مگر یہ خیال کرنے کے لیے کہ یہ ہمیشہ بھلائی کے لیے ہوتی ہے، کسی شخص کو بھی پرلے درجے کا رومانی یا غیر حقیقت پسندانہ طور پر رجائی ہونے کی ضرورت ہے۔ لازم ہے کہ ہم ترقی کی ایسی تعریف پیش کریں جو اسے محض ایک سمت میں برائی سے اچھائی، پستی سے بلندی اور نقص سے کمال تک حرکت کی حیثیت ہی سے پیش نہ کرے۔ دوران ارتقاء میں پیش آنے والے واقعات کے بیان ہی سے ترقی کی شناخت نہ کر پائیں گے جب تک پہلے سے ہم یہ طے نہ کر لیں کہ ان تغیرات میں ترقی خلقاً ہوتی ہے؛ سنجیدہ غور و فکر کے دوران میں دوسرے معیاروں کے بغیر ہمیں یہ فرض کر لینے کا کوئی جواز حاصل نہیں کہ ارتقاء بحیثیت عمومی یا کسی مخصوص حالت میں بہتری کے لیے ہوئی یا بدتری کے لیے۔ تاریخ حیات میں ترقی کی شناخت اور اس کا مطالعہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب ہم ترقی کا کوئی معیار فرض کریں یا خود تاریخ میں وہ معیار دستیاب ہو جائے۔'' اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ترقی ایک اخلاقیاتی تصور ہے جو اخلاقی قدر شناسی پر مبنی ہے اور ارتقاء ایک سائنسی واقعہ ہے، ان دونوں کو غلط ملط نہیں کرنا چاہیے؛ ترقی انسانوں کے اخلاقی طرز عمل، ان کے احساس انصاف اور جذبۂ مساوات میں مضمر ہے، یہ وسیع تر انسانی ہمدردیوں، ترقی یافتہ عمرانی اور طبقاتی تعلقات اور مادی دولت کی زیادہ مساوی تقسیم پر دلالت کرتی ہے۔ اقوام کے اتحاد اور ان میں برادرانہ تعلقات کی موجودگی کے لیے نسلی تعصبات، قومی انانیت اور تنگ نظرانہ مذہبی فرقہ پرستی ایسی رکاوٹوں کا دور

ہونا لازم ہے ؛ اس سے زندگی میں انسان کے مقام و مقصد اور کائنات میں اس کے انجام کے بارے میں ایک اعلیٰ تصور مراد ہے ، یہ وجود کی کلیت اور اس قوت حیات کے بارے میں ایک زیادہ سلجھے ہوئے اور بلند نقطۂ نظر پر دلالت کرتی ہے جو جمیع موجودات میں جاری و ساری ہے اور جسے دہریہ غلطی سے فطرت کہتا ہے اور خدا پرست صحیح طور پر خدا کہہ کر پکارتا ہے ۔

اگر یہ ترقی کا صحیح تصور ہے تو ایک مذہبی شخص ، معاشری مصلح ، ایک انقلاب پسند اور تمام وہ لوگ جو انسانی نشو و نما کے دوران میں کسی وقت اور کسی مرحلے پر بھی مخصوص مفادات کی مخالفت کے باوصف زندگی کے اعلیٰ نصب العین کی خاطر میدان میں اترے ، دراصل ایک ہی راہ پرگامزن ہیں کیوں کہ ان کی زندگی ، ان کا طرز عمل اور قدر شناسی کے معیار ہمیشہ ایک ہی رہے ہیں ؛ ان کے دائرہ ہائے فکر میں ، ان کے طریقہ ہائے کار میں فرق رہا ہے لیکن بنیادی طور پر انھوں نے اسی ایک زندگی کی لگن ، تمایلی توانائی اور انسانی رفاقت کے احساس کا پرچار کیا ہے ۔ جدید دور مختلف حالات میں اپنے علیؓ اپنے عمرؓ اور اپنے ابو ذرؓ پیدا کر سکتا ہے ، ترقی پذیر اقوام میں اس نے اس قسم کی اعلیٰ انسانیت کے نمونوں کو پہلے ہی جنم دے دیا ہے ۔ یہ ممکن ہے کہ یہ نمونے ہر لحاظ سے ان کے مماثل نہ ہوں کیوں کہ فطرت اپنے آپ کو دہرایا نہیں کرتی ؛ ان کے طریقۂ کار مختلف ہو سکتے ہیں کیوں کہ ان کا تاریخی پس منظر اور وہ حالات جن کا انھیں سامنا کرنا ہوگا ، مختلف ہوں گے ، ان کی سرگرمیوں کے دائرے مختلف ہو سکتے ہیں لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ اسی مخصوص انسانیت کے نمایندے ہوں گے ۔ اس لیے اگر اقبال نے عادات و اخلاق کے بعض مسلمہ پیکروں کی تعریف کی ہے

تو ان پر احیائی یا ترقی کا دشمن ہونے کا جرم ثابت نہیں ہوتا ۔

اسی طرح جب اقبال آغاز اسلام کے سماجی اور عمرانی ڈھانچوں کو اس غرض سے پیش کرتے ہیں کہ ہم انہیں اپنی اجتماعی زندگی کے لیے نمونہ بنا سکیں تو وہ مردہ ماضی کی احیاء کی دعوت نہیں دے رہے ہوتے ، ان کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ معاشرے کو دھکیل کر اسی فرسودہ حالت میں لے جایا جائے جس میں وہی عادات ، وہی رسومات اور وہی نظام موجود ہوں ؛ جو کچھ ان کی مراد ہے وہ یہ ہے کہ انہیں معیاروں اور مطمح ہائے نظر کو ترقی یافتہ انسانیت کی رہنمائی اور آسے ایصال فیضان کے فرائض ادا کرنا چاہیے ۔ اگر وہ افراد جن کا مختلف زمانوں سے تعلق ہو اور جن کو صدیوں کے فرق نے جدا کر رکھا ہو ، اپنی زندگی اور طرز عمل سے انہیں مطمح ہائے نظر ، انہیں آرزوؤں اور انہیں انسانی اقدار کا اظہار کر سکتے ہیں تو سیاسی اور عمرانی نظام بھی اس قابل بنائے جا سکتے ہیں کہ وہ انہیں مطمح ہائے نظر کو اپنا لیں خواہ تکنیکی اور اقتصادی ترقی کا وہ مرحلہ کوئی ہی کیوں نہ ہو جسے معاشرہ طے کر چکا ہو ۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ساختی تفصیلات پیچیدگی کے درجے اور وظائفی تفریق کے دائرے کے اعتبار سے یہ انسانی ادارے اپنی سائنسی اور تکنیکی ترقی کے لحاظ سے بڑے تنوعات کا اظہار کریں گے لیکن یہ بات منطقی یا تاریخی طور پر ضروری نہیں کہ معاشرے کی تشکیل والوں کو اس بات سے منع کر دیا جائے کہ وہ ان کو حالات کے مطابق یوں نہ ڈھالیں کہ وہ ان اعلیٰ مطمح ہائے نظر کو اپنا لیں جن کی پیداوار اسلامی معاشرہ بذات خود بھی تھا ۔ انسانی رفاقت اور ہمدردی ، وہ احساس جس نے زکواۃ کے پرانے نظام میں اپنے آپ کو ظاہر کیا ، عین ممکن ہے کہ معاشرتی اور عمرانی تحفظ کے ایک ایسے

نظام کو وجود دے جو زیادہ پیچیدہ اور مفصل ہو اور اپنے طریقۂ کار اور تفصیلات کے اعتبار سے زکواۃ سے کہیں مختلف ہو؛ یہ بھی ممکن ہے کہ آزادیٔ جمہور سے وہ لگاؤ اور عام آدمیوں کے اس حق کا کہ وہ حکومت کے کام میں دخیل ہوں، وہ احترام جس نے صلاح و مشورے کے ُپرانے نظام شوریٰ کو جنم دیا، کسی وقت ایسے سیاسی اور دستوری نظام کا روپ دھار لے جس میں ایک عام رائے دہندہ کے اثر کو وقعت حاصل ہو۔ یہ خیال غلط ہے کہ انسانی نظام ایسے سخت اور بے رحم متغیر قوانین کے دست نگر ہوتے ہیں جو انسان کو یہ آزادی اور حق نہیں دیتے کہ وہ ان کو اپنی ضروریات کے مطابق ڈھال سکیں اور ان پر اپنے نصب العین کی چھاپ لگا سکیں۔ عمل ارتقاء کا ایک اہم خاصہ یہ رہا ہے کہ عمرانی انسانیت کو نظم و ضبط کے زیادہ سے زیادہ وسائل، زیادہ سے زیادہ خود انتظامی اور خود انفصالی کے حقوق حاصل ہوتے رہے ہیں اور انسان خارجی ماحول کے حاوی اثرات سے نجات حاصل کرتا چلا گیا ہے۔ ''ارتقاء کے معانی'' (The Meauiug of Evolution) کا مصنف تحریر کرتا ہے ''اگر ہم انسانی نقطۂ نظر سے ترقی کی تعریف کے مسئلے پر غور کرنے کے لیے رضامند ہو جائیں تو ماحول پر قدرت حاصل کرنا مزید ترقی سمجھا جائے گا۔'' کم از کم اس سے ایک نتیجہ تو اخذ ہوتا ہے کہ تاریخ حیات میں محض انسان ہی ترقی پذیر رہا ہے، مناسب ماحول کی تلاش اور نامناسب ماحول سے بچنے یا متنوع ماحول سے گذرنے کی صلاحیت کے برخلاف ماحول کو اصلاً مسخر کرنے کی قابلیت صرف انسان ہی کا خاصہ ہے۔ ماحول سے بچنے کے وسائل کا حصول عملی طور پر تمام عضویوں کے لیے آفاقی حیثیت رکھتا ہے اگرچہ ان کی ماہیت بدلتی رہتی ہے؛ یہ کسی اور معیار کے مطابق ترقی کے نمونے پیش کر سکتے ہیں لیکن خاص

ترقی کی تعریف کرنے میں ان سے کوئی مدد نہیں ملتی — اس واقعے سے کہ ماحول کی تسخیر قریباً قریباً انسان ھی کا خاصہ ھے یہ مراد نہیں کہ یہ ترقی نہیں مگر یہ ترقی کچھ انسان ھی سے مخصوص ھے اور یہ بات بڑی حیران کن ھے کہ انسان ایک نئی قسم کا حیوان ھے جس نے روشن زندگی کے نئے امکانات دریافت کیے ھیں۔

یہ خارجی ماحول سے بڑھتی ہوئی آزادی ھی ھے جو انسان کو اس قابل بناتی ھے کہ وہ اپنے عمرانی، سیاسی اور اقتصادی اداروں کو یوں ڈھالے کہ وہ اس کے ترقی یافتہ خاصۂ روحانی کا اظہار بن جائیں۔ وہ ان معانی میں آزاد نہیں کہ عمرانی اداروں سے اپنا ناطہ توڑ سکے یا اُن کو مختصر بنا کر زیادہ پرانی اور کم ترقی یافتہ صورت میں بدل ڈالے مگر اُسے اس بات کی آزادی حاصل ھے کہ اُن پر اخلاقی عینیت کی مہر ثبت کر سکے اور انھیں اپنی روحانی آرزوؤں کا آلۂ کار بنا سکے۔ رجعت پسند وہ ھوتا ھے جو فرسودہ صورتوں کا پجاری ھو، جو یہ خیال کرتا ھو کہ ادارے، قوانین اور عمرانی نظام بغیر کسی نئی شے کے اضافے اور تفاصیل کے فرق کے، اپنی اصلی حالت میں زندہ کیے جا سکتے ھیں مگر اقبال کی یہ تمنا نہ تھی کہ وہ ابتدائی اسلام کی قانونی سادگی کی سمت لوٹ جائیں؛ انھوں نے موجودہ دنیا کی پیچیدگیوں، روز افزوں تقسیم کار اور تفرق وظائف کو حسب ترقی کا لازمہ ھیں قبول کر لیا تھا لیکن انھوں نے تہذیب جدید کے بہت سے اخلاقیاتی تصورات اور اقدار کو رد بھی کر دیا، وہ جدید سیاسی اور اقتصادی نظاموں کو ان انسانی اقدار کے مطابق ڈھالنا چاھتے تھے جو تعلیمات اسلامی سے مستنبط ھوں۔ اگر یہی احیائیت اور رجعت ھے تو پھر سچی بات تو یہ ھے کہ مسلمانوں کو رجعت پسند یا احیائی کہلانے پر نازاں ھونا چاھیے۔

چھٹا باب

بابا طاہر عریاں اور اقبال

سیّد عابد علی عابد

مترجمہ

سجّاد رضوی

(۱)

همدان جسے یونانی 'ایکبتانا' اور قدیم ایرانی تحریریں 'ھگمتانا' کا نام دیتی ھیں، ایک قدیم شہر ھے جس نے بہت سی تہذیبوں کو پھلتے پھولتے اور زوال پذیر ھوتے ھوئے دیکھا ھے۔ یہ شہر کوہ الوند (جسے اَوِستَا میں 'اورانت' کہا گیا ھے اور بارہ ھزار فٹ بلند ھے) کے دامن میں آباد ھے اور اس کا جغرافیائی محلِ وقوع کچھ ایسا ھے کہ ایران کے مختلف حصوں سے جو شاہ راھیں نکلتی ھیں وہ یہاں آ کر

مل جاتی ھیں۔۱ ھیروڈوٹس کا بیان ہے کہ سلطنت ماد (Media) کا سنگ بنیاد Deiokes نے رکھا؛ اس نے بادشاہ بنتے ھی ایک ذی عقل حکمران کی طرح اپنے لیے ایک ایسے دارالسلطنت کی تعمیر شروع کرائی جو بیک وقت دو مقاصد پورے کرے؛ ایک تو بادشاہ کے لیے گرمیوں کے موسم میں ایک خوش گوار اقامت گاہ کا کام دے اور دوسرے ایک اھم فوجی مرکز بھی ھو۔ ان مقاصد کے پیش نظر ھمدان نہایت مناسب جگہ تھی۲۔ اور بالآخر یہی مادی سلطنت کا صدر مقام بن گیا ۳ (۷۱۵ تا ۵۵۰) ق م۔

نوری کے بیان کے مطابق ھمدان کو جمشید نے تعمیر کرایا تھا (جیسا کہ اکثر قصوں میں آیا ہے) ۴۔

جب ھخامنشی۵ برسر اقتدار آئے تو بھی اس شہر کی اھمیت برقرار رھی؛ یہ شہر ھخامنشی بادشاھوں کا گرمائی صدر مقام بھی تھا اور شاھی

۱- تاریخ ایران، از پرسی سائیک (انگریزی) مطبوعہ لندن، جلد اول، صفحہ ۱۲۰ (۱۹۳۰)۔

۲- تاریخ ایران (انگریزی) از پرسی سائیک، جلد اول (مطبوعہ لندن ۱۹۳۰) صفحہ ۱۲۰۔

۳- تاریخ ادبیات ایران، از سلیم نیساری، تہران ۱۳۲۸۔

۴- جمشید کا تعلق یقینی طور پر آریاؤں کے اس پراچین عہد سے ہے جس کے متعلق تحقیقات ھو رھی ھیں۔ قدیم سنسکرت ادب میں اسے یلیمہ کہا گیا اور 'شید' ایک لاحقہ ہے جس کے معانی جلیل القدر اور عظیم الشان کے ھیں جیسے خورشید۔

۵- (۵۵۰ تا ۳۳۰ ق م)۔

خزانے کا ایک حصہ بھی یہیں رکھا جاتا تھا ، اسی جگہ انا ھیتا[1] دیوی کا مندر تھا جو پیداوار، حسن اور محبت کی دیوی ہے ۔

سکندر اعظم یقیناً ھمدان آیا تھا اور مال غنیمت کا بیشتر حصہ یہیں قلعے میں رکھا گیا تھا ۔ سکندر کی محبوبہ ھفستیون (Hafsatyun) نے ھمدان ھی میں انتقال کیا ؛ اس کی موت نے سکندر کو اس قدر مضطرب کر دیا کہ اس نے عالم غیظ میں یہ حکم دیا کہ تمام اطباء کو جو متوفی محبوبہ کا علاج کر رہے تھے ، موت کی نیند سلا دیا جائے اور ایک فرمان کے ذریعے ہر قسم کی رنگ رلیوں کی مناہی کر دی ۔ پارتھیوں کے دوران حکومت (۲۴۹ق م تا ۲۲۶ء) اور ساسانیوں کے زمانے سلطنت (۲۲۶ تا ۶۵۰ء) میں بھی اس کی اہمیت قائم رہی ۔

نوری یہ بھی بیان کرتا ہے کہ ھمدان کی آب و ھوا تضادات کا عجیب و غریب مجموعہ ہے ؛ گرمیوں میں موسم نہایت روح افزاء اور صحت بخش ھوتا ہے اور سردیوں میں بلا کی سردی پڑتی ہے ، اسی بنا پر اس کی آب و ھوا کے بارے میں مختلف سیاحوں کے بیانوں میں بڑا تفاوت پایا جاتا ہے ۔ حمداللہ ایک عرب شاعر کے حوالے سے بیان کرتا ہے کہ ھمدان اپنی اچھی آب و ھوا کی بنا پر شاھی قیام گاہ کے قابل ہے اور ابن فقیہ ایک اور شاعر کے حوالے سے لکھتا ہے کہ یہاں

۱۔ "اناھیتا" کے لفظی معنی بے عیب کے ھیں ۔ اس کا جدید نام "ناھید" ہے ۔ اس کے اور بھی بہت سے نام ھیں ۔ ان میں "ایفرودیتی" بہت اہم ہے ۔

تو آگ بھی منجمد ہو جاتی ہے۔۱

بارتھولڈ کا بیان ہے کہ ہمدان کے قدیم شہر میں باغوں اور کھیتوں کی آب پاشی کا بڑا اعلیٰ انتظام تھا؛ اسی بنا پر شہر کے گرد و نواح میں قسم قسم کے پھلوں کے درخت بکثرت ملتے تھے، ان پھلوں میں انگور خاص طور پر قابل ذکر ہے۔۲

مسلمانوں کی فتح ایران کے بعد منگولوں کے حملے نے شہر کو کھنڈر بنا دیا (۱۲۲۰ء) لیکن معلوم ہوتا ہے کہ شہر کو کاملاً نیست و نابود کر دینا ممکن نہیں اور اس تمام نشیب و فراز کے باوصف آج بھی یہ شہر آباد ہے اور ترقی کر رہا ہے۔

ہمدان کو اس بات پر فخر ہے کہ اس کی خاک میں ایران کے دو جلیل القدر فرزند ابدی نیند سو رہے ہیں : ایک تو بو علی سینا ہے جس کا سن ولادت ۹۱۸ء ہے اور مشہور رباعی گو بابا طاہر عریان ہے جس نے پانچویں صدی ہجری کے وسط میں انتقال کیا۔

بابا طاہر اور اس کی رباعیاں اتنی مشہور و معروف ہیں کہ بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ شاعر کے حالات زندگی بآسانی مل جائیں گے لیکن تعجب کی بات ہے کہ اس کی زندگی کے بارے میں ہماری معلوسات اس قدر کم ہیں کہ تقریباً تمام مورخوں اور نقادوں نے اسے محسوس کیا ہے اور اس سلسلے میں قیاس آرائی کی ہے۔

۱- نوری؛ شہر ہائی نامی ایران، چاپ خانۂ عرفان اصفہان (۱۳۲۰) صفحہ ۴۹ تا ۵۱۔

۲- جغرافیۂ تاریخی ایران، ترجمہ حمزہ سردادور، تہران (۱۳۰۸) صفحہ ۱۸۵ تا ۱۸۸۔

رضا زادہ شفق نے اپنی 'تاریخ ادبیات ایران' میں تمام ماخذوں سے فائدہ اٹھانے اور ان کی چھان بین کرنے کی بڑی کامیاب کوشش کی ہے لیکن اس کے باوصف بابا طاہر کی زندگی کے بارے میں وہ جو کچھ بیان کر پایا ہے، حسب ذیل ہے:-

> "بابا طاہر عریاں ہمدان کا رہنے والا تھا اور اس قدر خلوت گزیں تھا کہ اس کی زندگی کے متعلق تفصیلات دریافت کرنا ناممکن ہے۔ اس کی سوانح حیات کے بارے میں صرف ایک اطلاع ملتی ہے کہ وہ ۴۴۷ ہجری میں ہمدان میں ابو طالب طغرل بیگ سے ملا تھا"۔[1]

سلیم نیساری اسی ملاقات کا ذکر کر کے یہ قیاس کرتا ہے کہ بابا طاہر چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں پیدا ہوا تھا۔ اس کا خیال ہے کہ بابا طاہر نے ان بھولے بھالے اور سیدھے سادے کسانوں کی زندگی کو بڑے قریب سے دیکھا تھا جو کوہ الوند کی ترائی میں بڑی مشکل سے گزر اوقات کرتے تھے؛ اس کے بہت سے استعارات و تشبیہات کسانوں کی زندگی کے اسی مشاہدے کے مرہون منت ہیں۔[2]

پروفیسر براؤن نے بابا طاہر اور طغرل بیگ سلجوق[3] (۱۰۳۷—۱۰۶۳

۱- شفق: تاریخ ادبیاتِ ایران، وزارتِ فرہنگ (بابا طاہر)۔

۲- سلیم نیساری: تاریخِ ادبیاتِ ایران، تہران (۱۳۲۸) جلد اول، صفحہ ۱۱۰ تا ۱۱۱۔

۳- عباس اقبال: طبقاتِ سلاطینِ اسلام، تہران ۱۳۱۲ شمسی۔

عیسوی) کی ملاقات کا حال بڑی تفصیل سے لکھا ہے لیکن اس کا ذکر چھیڑنے سے پہلے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں اس طغرل بیگ سلجوق اور اس کے عروج کے متعلق کچھ معلومات حاصل ہو جائیں۔

سٹینلی لین پول اپنی کتاب (Mohammadan Dynasties) میں رقمطراز ہے (صفحہ۱۴۹) ''سلجوق ترکوں کا عروج تاریخ اسلام کا ایک اہم دور ہے؛ جب وہ ابھرے اس وقت خلافت کی حکمرانی نا پید ہو چکی تھی، وہ سلطنت جو کسی زمانے میں ایک واحد مسلمان حکمران کے زیر نگیں تھی اب چھوٹی چھوٹی منتشر حکومتوں کا مجموعہ بن چکی تھی۔ ان میں سے مصر کی فاطمی سلطنت کے ماسوا (اور اس کی بنیاد بھی فرقہ بندی پر تھی) کوئی بھی اس قابل نہ تھی کہ اپنی شہنشاہی کا لوہا منوا سکتی: ہسپانیہ اور افریقہ جس میں مصر کا اہم صوبہ بھی شامل تھا، خلفائے بغداد کے ہاتھوں سے کافی عرصے سے نکل چکے تھے؛ شمالی شام اور عراق عرب کے علاقے سرکش عرب سرداروں کے ہتھے چڑھ چکے تھے جن میں سے بعض نے باقاعدہ طور پر اپنی حکومتیں قائم کر رکھی تھیں، ایران کا علاقہ یا تو آل بویہ کے شہزادوں میں تقسیم ہو چکا تھا (جن کے شیعی خیالات نے بغداد کی کٹھ پتلی خلافت کے لیے احترام و تقدس کی بہت کم گنجائش رکھی تھی) اور یا کہیں کہیں غیر اہم خاندان حکمران تھے جو ہمیشہ ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما ہونے کو تیار رہتے تھے اور اس طرح سلطنت کی عام کمزوری میں اضافے کا موجب ہوتے تھے۔ مختلف مذہبی تحریکات کا فروغ مٹتی ہوئی مملکت کے صوبوں میں مزید انتشار پیدا کر رہا تھا؛ اس مرض کے لیے انقلاب انگیز علاج کی ضرورت تھی جسے

ترکوں کے حملے نے مہیا کر دیا ۔ ان وحشی بدووں نے جن کو شہری زندگی اور تہذیب کی ہوا نہیں لگی تھی اور جو مذہب سے بیگانہ تھے ، اپنے بدویانہ جوش و خروش سے اسلام قبول کر لیا ، وہ ایک زوال پذیر سلطنت کو بچانے کے لیے آئے تھے اور انھوں نے اس میں ازسرنو روح پھونک دی ، وہ سارے ایران ، عراق ، شام اور ایشائے کوچک پر چھا گئے ، سارے علاقے کو تہ و بالا کر دیا اور وہاں کی ہر ایک حکومت کا خاتمہ کر دیا ؛ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انھوں نے ایک بار پھر افغانستان کی مغربی سرحد سے بحیرہ روم تک سارے اسلامی ایشیا کو ایک شہنشاہ کے زیر نگیں کر دیا ، انھوں نے مسلمانوں کے مدھم پڑتے ہوئے جوش و خروش کو نئی زندگی بخشی ، حملہ آور بازنطینیوں کو مار بھگایا اور مذہب کے والہ و شیدا مسلمان سپاہیوں کی ایک ایسی نسل کو پروان چڑھایا جو دوسری چیزوں سے کہیں زیادہ صلیبی حملہ آوروں کی متواتر ناکامی کا باعث بنی ۔ یہی وہ چیز ہے جو سلجوقیوں کو تاریخ اسلام میں اس قدر اہم مقام عطا کرتی ہے ۔''

''اس میں ہم یہ اضافہ کرتے ہیں کہ یہی سلجوق عثمانی ترکوں کے اجداد تھے ؛ انھوں نے ایشیائے کوچک اور بعد ازاں شام ، مصر بحیرۂ روم ، یورپ اور شمالی افریقہ میں جو سلطنت قائم کی تھی ، اس کی اساس اصلاً سلاجقۂ روم کی مملکت پر تھی (نام نہاد Decarchy) ۔ اس مملکت کی وسعت کے خطوط منگول حملہ آوروں نے متعین کر دیے کہ حملے کے سیلاب نے ارطغرل اور عثمان قبیلوں کو مغرب کی طرف دھکیل

دیا ، موجودہ سلطان ترکی انہیں کی اولاد میں سے ہے ۔''

اس لحاظ سے اس بات کا تاریخی حصہ جس کا ادبی حصے سے کوئی تعلق نہیں ، سلجوقی قوت کے عروج سے بحث کرتا ہے ۔ اس مختصر سی بحث کے دوران میں ان صفحات میں جو کتابیں میرے پیش نظر ہوں گی وہ یہ ہیں : ۔

۱ ۔ ابن الاثیر ۔ (قاہرہ) جلد نہم (آخری حصہ) و جلد دہم

۲ ۔ انو شیروان بن خالد (متوفی ۱۱۳۷-۵۳۸) نے آل سلجوق کے متعلق عربی میں جو رسالہ لکھا تھا ، البنداری نے اس پر نظر ثانی کی تھی ۔ عماد الدین نے اس سے جو نسخہ مرتب کیا تھا ، اس کے مندرجات جو پروفیسر ہوتسما کی تصنیف Recueil de textes relatifs a l' Histoire des Seldjoucides (Leyden 1889). میں موجود ہیں جس میں کہیں کہیں سلاجقۂ کرمان کا تاریخی ذکر بھی موجود ہے جس کا ذکر اس کی کی جلد اول میں ہے ۔

۳ ۔ راحت الصدور کا بے مثال مسودہ (مصنفہ ۱۲۰۲-۰۳) جس کا ذکر میں نے رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے مجلہ ۱۹۰۲ کے صفحات ۵٦۷ تا ٦۱۰ اور ۸۴۹ تا ۸۸۷ میں کیا ہے ۔

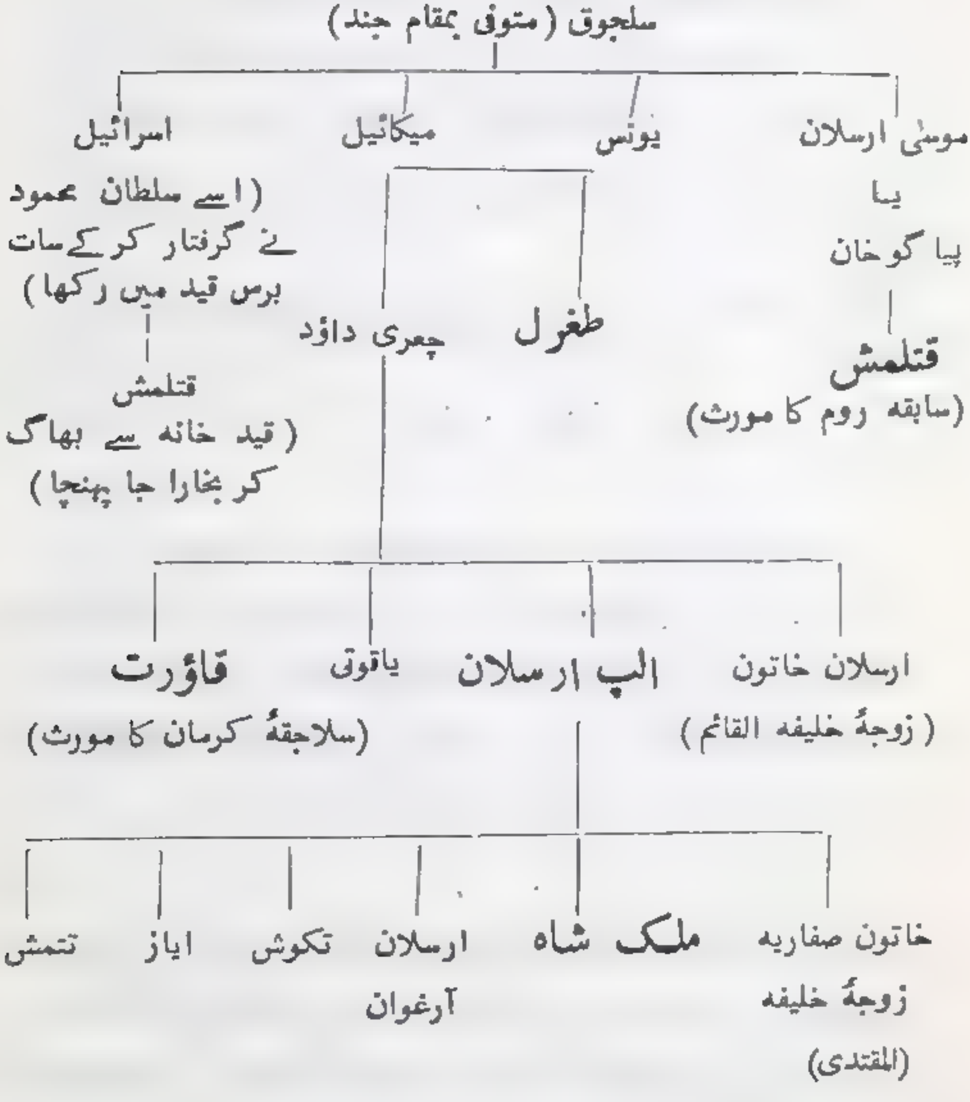
اختصار کی خاطر ان تصانیف کے حوالے اب یوں دیے جائیں گے :

ابن الاثیر کے اس سال کے واقعات کا حوالہ جو مسئلۂ زیر بحث سے متعلق ہے (کبھی کبھی اسی نسخہ کے صفحات کا حوالہ بھی دیا جائے گا)۔

بندری اور سلاجقۂ کرمان (ھوتسما کا نسخہ)

راحت الصدور ۔ فولیو کا حوالہ جس سے بعد کا نمبر ظاہر کرے گا کہ بے مثال (Shefer Codex) کا فلاں ورق ملحوظ ہے ، حرف پی (P) اس بات پر دلالت کرے گا کہ میرے مضمون کا فلاں صحفہ مراد ہے ۔

''اس خاندان نے غزنویوں کے مانند یا ان سے زیادہ تیزی سے عروج پکڑا اور اس کی قوت اور زمانۂ سلطنت ان سے کہیں زیادہ تھا ؛ وہ ترکانِ غُز کی ایک شاخ تھے جنھوں نے ۱۰۲۹ء میں ایران کے شمالی اور مشرقی علاقوں کی تاخت و تاراج شروع کر دی تھی اور سلطان محمود کے لیے کافی پریشانی کا باعث ہوئے تھے ۔ غُزوں کی اس شاخ کا مورثِ اعلیٰ ابن الاثیر کے قول کے مطابق تقاق تھا (جس کے معنے کمان بیان کیے جاتے ہیں) ، یہ شخص سلجوق کا باپ تھا جس نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا ۔ یہ لوگ اصلاً ترکستان سے ھجرت کر کے ماوراء النہر کے علاقے میں آ گئے تھے جہاں انھوں نے بخارا کے ایک شہر نور کو سردیوں کی اقامت گاہ بنایا ، گرمیوں میں سغد اور سمرقند کی چراگاھوں میں چلے جاتے ۔ سلجوق کی اولاد جن مختلف خاندانوں میں بٹ گئی ، وہ ذیل کے شجرے سے ظاہر ہوں گے ؛ اھم نام جلی حروف میں مندرج ہیں :



۱- براؤن : تاریخِ ادبیاتِ ایران (انگریزی) جلد دوم ، صفحہ ١٦٥ — ١٩٧ -

ایران اس اعتبار سے بہت خوش نصیب رہا ہے کہ باقاعدہ وقفوں سے اولوالعزم اور جفا کش حملہ آور اسے نیا خون اور نئی زندگی بخشتے رہے ہیں؛ ترکان غز جن کی ایک شاخ یہ سلاجقہ تھے، بڑی جفا کش نسل سے تعلق رکھتے تھے جس کا مرکز دریائے سیحون کا دہانہ تھا، اس کا نام عربوں نے قریۂ جدید رکھا۔ ۱

اصل میں دریائے جیحون کا درمیانی علاقہ ترکان غُز کا مسکن کہلاتا تھا؛ یہ لوگ ایران کے باشندوں کو اپنا شکار گردانتے اور کبھی کبھی قتل و غارت کا مظاہرہ کرتے جس کی نمایاں خصوصیت بے رحمی اور بہیمیت تھی۔ سلجوق بھی ہر چند کہ وہ ان ہی کی ایک شاخ تھے، اپنے نیم مہذب بھائیوں کا شکار ہوئے اور ترکان غُز نے سلطان سنجر کو ۱۱۵۳ عیسوی میں شکست دی۔ اس شکست کے بعد ترکان غز فتح کے نشے میں چور جہاں چاہتے دندناتے اور اودھم مچاتے پھرتے اور ایران کے بہت سے علاقے ان کے ہاتھوں پامال ہوئے؛ یہی وہ واقعہ ہے جس سے متاثر ہو کر انوری نے وہ مشہور قصیدہ لکھا جسے مستشرق 'اشک ہائے خراسان' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

بہر حال یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا۔ طغرل بیگ نے اپنی کامیابیوں اور فتوحات کا سر انجام بغداد پہنچ کر کیا جو سائیک کے الفاظ میں سونے پر سہاگے کے مترادف تھا۔ ۲

اب اس ملاقات کا حال براؤن یوں بیان کرتا ہے۔ ۳

۱۔ جغرافیۂ خلافتِ مشرقی، مترجمہ جمیل الرحمٰن (حیدر آباد) صفحہ ۵۳ء تا ۵۵ء۔

۲۔ تاریخ ایران، از پرسی سائیک (انگریزی) جلد اول صفحہ ۳۰۔

۳۔ تاریخ ادبیاتِ ایران، از براؤن، جلد دوم، صفحہ ۲۶۰۔

'' بابا طاہر کے سوانح حیات سے ہمیں بہت کم آگاہی ہے اور مختلف ایرانی مصنفوں نے اس کا زمانہ مختلف طور پر بیان کیا جو گیارھویں صدی سے تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر تک چلا جاتا ہے ۔ اب تک اس کا قدیم ترین ذکر جو راحت الصدور کے مثالی مسودے کے صفحہ نمبر ۱ فولیو ۳۳ پر مرقوم ہے جو پیرس میں محفوظ ہے ، حسب ذیل ہے ۔''

'' مجھے معلوم ہوا ہے کہ جب سلطان طغرل بیگ ہمدان آیا تو اس وقت وہاں کے بزرگ صوفیوں میں سے تین آدمی تھے : بابا طاہر ، بابا جعفر اور شیخ حمزہ ۔ یہ تینوں ہمدان کے دروازے کے باہر خضر نامی ایک ٹیلے پر کھڑے تھے ، سلطان نے انھیں دیکھ لیا ، اس نے اپنے ہراول دستے کو رکنے کا حکم دیا ، گھوڑے سے اترا اور ان کے قریب پہنچ کر دست بوس ہوا ۔ بابا طاہر نے جو ذرا مجذوب واقع ہوا تھا ، اس سے پوچھا کہ ' او ترک ! تو خلق خدا سے کیسا برتاؤ کرے گا ۔' سلطان نے جواب دیا ' جیسے آپ کا ارشاد ہو ۔' بابا طاہر نے کہا ' ایسا برتاؤ کرو جیسے خدا نے تمھیں حکم دیا ۔ وہ یقیناً عدل و انصاف نیکو کاری کا ساتھ دیتا ہے ۔' سلطان رو پڑا اور کہنے لگا ' میں ایسے ہی کروں گا ۔' بابا طاہر نے اپنا ہاتھ

بڑھایا اور کہا کہ میری طرف سے تم یہ قبول
کرتے ہو ؟ سلطان نے کہا ' ہاں ۔' اس وقت
بابا طاہر کی انگلی میں ایک ٹوٹے ہوئے لوٹے کی
ٹونٹی تھی جسے اس نے سالہا سال تک وضو کے
لیے استعمال کیا تھا ، اس نے وہ اپنی انگلی سے
اتاری اور سلطان کو پہنا دی اور کہا ' میں
یوں دنیا کی بادشاہت تمہارے ہاتھ میں دیتا ہوں
عدل سے کام لو ۔' سلطان اس کو اپنے تعویذوں میں
رکھا کرتا اور جب لڑائی طول کھینچتی تو وہ
اسے انگلی میں پہن لیا کرتا ؛ اس کا ایمان اتنا
خالص اور عقیدہ اتنا راسخ تھا ، مسلمان بادشاہوں
میں اس سے بڑھ کر کوئی بھی مذہب کا
والہ و شیدا نہیں ہوا ۔''

جس ملاقات کا یہاں ذکر کیا گیا ہے وہ ۴۴۷ ہجری یا ۴۵۰ ہجری میں وقوع پذیر ہوئی (۱۰۵۵–۵۸ عیسوی) ۔

اگر ہم اس بات سے قطع نظر کر لیں کہ بابا طاہر صوفی ، عالم ، مجذوب اور شاعر تھا تو خالص سوانحی مواد جو ہم تک پہنچتا ہے، بہت کم ہے اور اس کی طرف ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں ۔

اب جو کچھ ہمیں معلوم ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ :

(الف) بابا طاہر ہمدان کا رہنے والا تھا ۔

(ب) اس کا زمانہ پانچویں صدی ہجری ہے ۔

(ج) وہ طغرل بیگ سلجوقی سے ۴۴۷ھ یا ۴۵۰ھ میں ملا ۔

(د) وہ ہمدان میں مدفون ہے ۔

(۲)

اب مزید تعجب کی بات یہ ہے کہ اس کے تخلیقی کارناموں کے بارے میں مختلف سوالات کا قطعی اور شافی جواب نہیں دیا گیا ؛ اس کی شہرت کا دار و مدار چند رباعیوں پر ہے ، اسے ایران کے عظیم ترین رباعی گو شعراء میں شمار کیا گیا ہے اور آسے نیشاپور کے مشہور ہیئت دان شاعر عمر خیام اور مشہور صوفیاء ابو سعید اور شیخ الانصاری یا پیر انصار کی صف میں گردانا گیا ہے ۔[۱] مستشرقین اسے ایران کا براؤن[۲] قرار دیتے ہیں[۳] لیکن اس کے باوصف ابھی تک یہ بات بھی طے نہیں ہو سکی کہ جو اشعار اس نے اپنی یاد گار چھوڑے ، وہ رباعیاں ہیں یا قطعات ۔ ایک اور مسئلہ جو استادوں اور طالب علموں دونوں کے لیے الجھن کا باعث بنتا ہے ، یہ ہے کہ جس خاص بولی میں یہ رباعیاں یا قطعات لکھے گئے ہیں اس کا نام کیا ہے ؟

بظاہر یوں معلوم ہوگا کہ یہ سوالات محض اظہار علم و فضل کے اٹھائے گئے اور ان کی حیثیت ان بے فکر علماء کی ذہنی عیاشی کے سوا کچھ بھی نہیں جن کے پاس وقت گزارنے کے لیے کوئی اور بہتر کام نہیں لیکن در اصل یہ بات نہیں ۔

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ اول سے آغاز ہونا چاہیے ۔ ہم بھی سب سے پہلے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ آیا وہ اشعار جو ' رباعیات بابا طاہر ' کے نام سے شائع ہوئے ہیں ،

۱۔ براؤن بحوالۂ مذکور، صفحہ ۲۳۶ ۔

۲۔ انگریزی زبان کا ایک مشہور شاعر تھا (۱۷۵۹ تا ۱۷۹۶ء) ۔

۳۔ براؤن بحوالۂ مذکور صفحہ ۲۳۶ ۔

واقعتاً رباعیاں ھیں یا نہیں؟

اس سوال کا جواب دینے کا بہترین طریقہ یہ ہو سکتا ھے کہ ہم فارسی رباعی کے آغاز کا پتا چلائیں ۔ معلوم ہوگا کہ رباعی ہمیشہ بحر ہزج میں کہی جاتی ھے ۔ یہ بحر اپنے آہنگ اور موسیقی کے لیے بجا طور پر مشہور ھے؛ رباعی کے بہت سے نام ھیں مثلاً دو بیتی، ترانہ[1]، چہار بیتی[2]، قول[3] اور زیادہ مزے کی یہ بات کہ غزل ۔ لفظ 'قول' کی تاریخ بڑی حیران کن ھے؛ قوال (جس کا مادہ قول ھے) وہ شخص ھے جو گائے ۔ یہ فرض کرنا درست معلوم ہوتا ھے کہ ابتداء میں قوال اسے کہتے ہوں گے جو ایک مخصوص گانا 'قول' گائے لیکن بعد ازاں اس کا اطلاق صرف ان گانے والوں پر ہونے لگا جو متصوفین کی سماع کی محفلوں میں گائیں اور ان کے لیے وجد کا سامان پیدا کریں؛ ہندوستان اور پاکستان میں قوال نے ایک اور اہم لفظ قوالی کو وجود بخشا ھے، اس کا تعلق بھی اس موسیقی سے ھے جو تصوف سے وابستہ ہو ۔

۱۔ اسدی : لغاتِ فرس، مرتبہ عباس اقبال، تہران ۱۸۱۹ شمسی، صفحہ ۴۹۹ - ۵۰۰ -

ترانہ دو بیتی بود فرخی گفت :

از دل آویزی و خوبی چون غزلہائی شہیدا
و ز غم انجامی و خوشی چون ترانہ بو طلب

۲۔ سید سلیمان ندوی : خیام، اعظم گڑھ ۱۹۳۴ء صفحہ ۱۲۲۲-

۳۔ ایضاً ۔ اس سلسلے میں غیاث اللغات بھی دیکھیے ۔ (کلمۂ قول) ۔

در اصطلاحِ موسیقیاں نوعی از سرود کہ دراں عبارت عربی داخل باشد ۔

بہر صورت ، اس بات پر سب اہل الرائے[1] متفق ہیں کہ اول اول رباعی اپنے مختلف ناموں کے پردے میں اس غرض سے کہی جاتی تھی کہ اسے گایا جائے ، بعد ازاں یہ ہر جائز موضوع سخن کے لیے وسیلۂ اظہار بن گئی - صوفی ہوں یا فلسفی ، درویش ہوں یا نغمہ گو ، سبھی نے اپنے دقیق متصوفانہ تصورات ، فلسفیانہ خیالات اور عشقیہ جذبات کے اظہار کا وسیلہ رباعی ہی کو بنایا ؛ آہستہ آہستہ اس صنف سخن کے لیے خاص اوزان مقرر کیے گئے جو تمام کے تمام بحر ہزج کے مختلف ذحافات سے وجود میں آئے - عام طور پر شعراء صرف چوبیس وزان ہی کے پابند رہتے ہیں اگرچہ نظریاتی اعتبار سے کئی ہزار وزن گنوائے جا سکتے ہیں[2] - رباعی کا ہیئتی ڈھانچہ سیدھا سادا ہے ، اس میں چار مصرع ہوتے ہیں ، یہ لازم ہے کہ پہلے دوسرے اور چوتھے مصرعے میں قافیہ موجود ہو ؛ قدیم رباعیوں میں ، تیسرے مصرعے میں بھی قافیہ ملتا ہے - جس رباعی کے چاروں مصرعے ہم قافیہ ہو اسے مُصرّع کہتے ہیں اور دوسری قسم خصّی کہلاتی ہے - یہاں چند ایک مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

مُصرّع :

چون نیست مقام ما درین دیر مقیم
پس بی مئی و معشوق خطائی است عظیم

۱- سلیمان ندوی : خیام،صفحہ ۲۵۰ -
۲- عندلیب شادانی : شرحِ رباعیاتِ بابا طاہر ، لاہور ۱۹۲۴ء -
غیاث اللغات (رباعی) -
رباعی در بحر ہزج اخرب و اخرم مثمن آید و وزنش خاص این است لاحول و لا قوۃ الا باللہ -

تاکی ز قدیم و محدث امیدم و بیم
چوں من رفتم ز جہاں چہ محدث چہ قدیم

خُصّی

می خور که فلک بہر هلاک من و تو
قصدی دارد بہ جان پاک من و تو

در سبزه نشین و مئی روشن می خور
کین سبزه بسی دمد ز خاک من و تو

اب یہ بات شک و شبے سے بالاتر ہے کہ رودکی (متوفی ۳۲۹ ھجری) سے جامی (۸۱۷ تا ۸۹۷ ھجری) تک کہ ایران کا آخری بلند پایہ کلاسیکی شاعر ہے ، بابا طاہر کے سوا کسی ایک معروف شاعر نے بھی بحر ہزج مسدس محذوف میں (جو بابا طاہر کے اشعار کا مخصوص وزن ہے) رباعی نہیں لکھی ۔ براؤن لکھتا ہے '' یہ اور دوسری رباعیاں ، رباعی کے مروجہ اوزان میں نہیں لکھی گئیں بلکہ ان کا وزن بحر ہزج مسدس محذوف ہے یعنی ایک شعر میں رکن مفاعیلن چھ بار آتا ہے لیکن تیسرے اور چھٹے رکن میں آخری سبب خفیف حذف کر دیا جاتا ہے ۔''[۱]

موجودہ دور میں بھی جب ایرانی شعراء نے مغرب کے زیر اثر اوزان کی ترتیب میں بہت سے تجربے کیے ہیں ، کسی شخص نے رباعی کے وزن میں رد و بدل کی کوشش نہیں کی ؛ جدید شعراء میں جو رباعی کہتے ہیں وہ اس کے مخصوص اوزان اور ہیئت کی ادبی روایت کا بڑی سختی سے تتبع کرتے ہیں ۔

۱- تاریخِ ادبیاتِ ایران ، براؤن ، جلد دوم ، صفحہ ۲۵۹ - ۲۶۰ -

اس لحاظ سے اس سوال کا جواب کہ بابا طاہر کی رباعیاں در اصل رباعیاں ھیں یا نہیں ، صحیح طور پر تو نفی میں ھونا چاھیے لیکن موجب حیرت یہ بات ھے کہ کم و بیش تمام بڑے بڑے نقاد اور مؤرخین اس بات کی پروا نہیں کرتے کہ بابا طاہر کے اشعار رباعی کے مروجہ اور مسلمہ اوزان میں نہیں اور اس بات پر مصر ھیں کہ انھیں رباعی کہا جائے ؛ اس کی وجہ فقط یہی نہیں ھے کہ بعض دوسری بولیوں کی رباعیات بھی اسی وزن (بحر ھزج مسدس محذوف و مقصود) میں ھیں ۔

یوں معلوم ھوتا ھے کہ جہاں ادبی تنقید اور ادبی تاریخ نے یہ بات تسلیم کر لی ھے کہ بابا طاہر نے رباعی کے لیے ایک نیا وزن اختراع کیا ، وھاں علم عروض ان کے پیچھے رہ گیا ھے ۔ عروض دان حضرات نے اس اختراع پر صاد نہیں کیا اور اسے باقاعدہ طور پر تسلیم نہیں کیا ، باقی تمام لوگوں نے حقائق سے آنکھیں چار کی ھیں اور بے دریغ اس بات کو مان لیا ھے کہ بابا طاہر کے اشعار رعبایاں ھیں ۔ اس اختلاف کی بنا یہ ھے کہ عروض اور تاریخ ادب میں بُعد پیدا ھو چکا ھے ؛ جب یہ بات سمجھ میں آجائے تو تمام جھگڑا ختم ھو جاتا ھے ۔

نقاد ، مورخین ادب اور محققین سبھی نے اس بنا پر بابا طاہر کی تعریف کی ھے کہ اس نے رباعی کے لیے ایک نیا وزن اختراع کیا ھے ۔ عروض سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کو چاھیے کہ بابا طاہر کے کلام پر غور کریں اور اسے جواز عطا کریں ۔ جب علم عروض اس نئے وزن کو تسلیم کرے گا اور اسے جائز قرار دے دے گا (کہ زمانہ اسے دیر سے قبول کر چکا ھے) تو یہ گتھی جس نے بہت سے

طالبان علم کو پریشان کر رکھا ہے ، خود بخود سلجھ جائے گی ۔ اب اصل مسئلے کی طرف رجوع کرتے ہوئے ، دور جدید کے چند نامور علما ، مورخین اور نقاد حضرات کی آراء یہاں پیش کی جاتی ہیں اور عروضی ظاہر ہے کہ اس صف میں شریک نہیں۔

لطف علی بیگ آذر لکھتے ہیں :

'' بزبان راجی بوزن خاص دو بیتی گفته ۔ اکثر ازانہا امتیاز کلی دارد ''۔[۱] شفق رقم طراز ہیں : ''عمدہ شہرت بابا طاہر ایران به واسطهٔ دو بیتی ہائی شیرین و موثر و عارفانه اوست ۔ از خصوصیات این رباعیات این که از وزن معمول رباعی فرق کمی دارد ''۔[۲] سلیم نیساری کی رائے ہے کہ ''دو بیتی ہائی بابا طاہر مشہور خاص و عام است ''۔[۳] سید سلیمان ندوی تحریر فرماتے ہیں '' اس زمانے میں شیخ کا معاصر بابا طاہر ہمدانی المتوفی ۴۱۰ھ (یا بقول براؤن به قیاس روایت راحت الصدور بعد ۴۴۷ھ) ہے ۔ یہ نصری فرقے کا درویش تھا ، رے کی دھقانی بولی میں یہ رباعیات کہا کرتا تھا ، اس کی رباعیوں کا مجموعہ موجود ہے اور چھپ گیا ہے ، یہ پہلا مستقل مجموعہ رباعیات کا ہے جو اس وقت ہمارے سامنے ہے ۔[۴]

براؤن کی رائے کسی قدر تفصیل کے ساتھ اس سے پہلے نقل کی جا چکی ہے ۔ ان جدید و قدیم اور مشرق و مغرب کے نقادوں کی آرا کے پیش نظر یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ تاریخ اپنا فیصلہ

۱۔ آتشکدہ (بمبئی) ۱۲۷۷ ھجری ۔

۲۔ تاریخ ادبیات ایران ، رضا زادہ شفق ، صفحہ ۱۰۹ ۔

۳۔ ایضاً ، از سلیم نیساری ، صفحہ ۱۱۱ (جلد اول) ۔

۴۔ سید سلیمان ندوی : خیام ، صفحہ ۳۴۱ ۔

صادر کر چکی ہے ۔

جیسے کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں اب عروض کو بھی اسی صف میں شریک ہونا پڑے گا اس لیے ہم نے جو پہلا سوال اٹھایا تھا ، اس کا قطعی جواب یہ ہوگا کہ بابا طاہر کے اشعار اوزان و قوافی کے اعتبار سے صحیح معنوں میں رباعیاں ہیں ؛ جہاں تک رباعی کا تعلق ہے یہ بات مسلم ہے کہ معانی کو اس کی تعیین میں کسی قسم کا دخل حاصل نہیں ۔

اب ہمارے سامنے دوسرا سوال آتا ہے کہ بابا طاہر کی رباعیوں میں کون سی بولی استعمال ہوئی ہے ؟ یہ بات ہماری نظر سے گزر ہی چکی ہے کہ آذر ان کی زبان کو راجی (یا رائی) قرار دیتا ہے ، شفق اس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ یہ اشعار ایک ایسی زبان میں ہیں جو لُری سے بہت مشابہت رکھتی ہے ؛ یہی وجہ ہے کہ پہلے اہل الرائے ان کو فہلویات قرار دیتے تھے ۔[1] سلیم نیساری بھی شفق ہی کا ہم نوا ہے ، وہ بھی قریباً قریباً شفق ہی کے الفاظ استعمال کرتا ہے لیکن اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ بحر ہزج کی اس خاص صورت میں کہی گئی رباعیاں اب بھی ایران والوں کو مزا دیتی ہیں ۔[2]

البتہ براؤن ایران کی بولیوں پر عمومی حیثیت سے اور بابا طاہر کی بولی پر بالخصوص کچھ زیادہ کہتا ہے :۔

> اس بات کے اختتام سے قبل مناسب یہ ہے کہ
> جدید ایران کی بولیوں کے بارے میں چند باتیں

۱۔ رضا زادہ شفق : بحوالۂ مذکور ، صفحہ ۱۰۹ ۔

۲۔ سلیم نیساری : حوالۂ ماسبق صفحہ ۱۱۱ ۔

کہی جائیں جن کی طرف بار بار اشارے کیے گئے
ہیں؛ میری مراد خاص ایران کی بولیاں ہیں،
ان میں افغانستان، بلوچستان، کُردستان اور پامیر
کی بولیاں شامل نہیں جن کا ذکر گائیگر اور
کوھن (Geiger and Kuhn) کی کتاب
"Grundriss der Iranischen Philologie"
میں ملے گا جس کا حوالہ پہلے بھی متعدد مرتبہ
دیا جا چکا ہے[1]۔

باوجود اس امر کے کہ روس میں بے ری سائین
(Beresine)، دورن (Dorn)، سلیمن (Salemann)
اور بالخصوص ژکووس کی (Zhukovski) نے،
جرمنی میں گائیگر (Geiger)، سوکین (Socin)
ہبشمن (Hubschmann) اور ہوتوم شندلر
Houtum-Schindler) نے، فرانس میں ہوار
(Huart) اورکواری (Querry) نے اور انگلستان
میں کسی حد تک میں نے فارسی لسانیت پر
کام کیا ہے لیکن اس مسئلے پر مزید تحقیقات
کی بہت ضرورت ہے۔ جب ان بولیوں کے بارے
میں مزید معلومات حاصل ہو جائیں گی تو یقیناً
فارسی لسانیات کے مختلف مسائل پر کافی روشنی
پڑے گی؛ یہ بولیاں یا تو ان کے علاقوں میں
جا کر سیکھی جا سکتی ہیں (جیسے دورن

۱- براؤن: تاریخِ ادبیاتِ ایران، جلد اول، صفحہ ۸۲ تا ۸۵ -

نے مازندران اور گیلان میں، ژکوو سکی نے وسط ایران میں، خصوصاً کاشان اور اصفہان میں، سوکین نے کردستان میں اور ہوتوم شندلر نے یزد اور کرمان میں رہ کر سیکھی ہیں) یا پھر کتابوں کی مدد سے سیکھی جا سکتی ہیں جو ہمارے خیال سے کہیں زیادہ دستیاب ہو سکتی ہیں۔ جن شعراء نے زیادہ تر ان بولیوں میں شعر کہے ہیں، ان میں سے دو نسبتاً زیادہ مشہور ہیں: ایک تو امیر پزاوری جس نے ماژندرانی میں شعر کہے (جس کا کلام دورن نے شائع کیا ہے) اور دوسرے بابا طاہر عریاں، جس کی رباعیاں اکثر زیرِ بحث آتی ہیں اور ایران میں پڑھی اور گائی جاتی ہیں، کئی بار شائع ہو چکی ہیں اور ہوار نے ۱۸۸۵ء کے ژرنال ایشیاتیک (Journal Asiatique) میں بھی فرانسیسی ترجمے سمیت شائع کروائیں (یہ رباعیاں اس بولی میں کہی گئی ہیں جسے عام طور پر ہمدانی یا لری کہتے ہیں)۔ بابا طاہر جسے بجا طور پر ایران کا برن کہا جا سکتا ہے، اپنی مقبولیت کے لیے اپنے افکار کی سادگی کا مرہونِ منت ہے؛ اس کے علاوہ وہ جس بولی میں شعر کہتا ہے وہ معیاری فارسی سے بہت قریب ہے۔ اس کی زبان بڑی رواں اور وزن بڑا یکساں ہے (یعنی بحر ہزج مسدس محذوف مفاعیلن مفاعیلن

فعولن)۔ یہاں اس کی تین مشہور ترین رباعیاں پیش کی جاتی ہیں:

(۱) چہ خوش بی مہربونی از دوسر بی
که یک سر مہربونی درد سر بی

اگر مجنون دل شوریدهٔ داشت
دل لیلیٰ ازون شوریدهٔ تر بی

اس رباعی میں اس بولی کا صرف اس حد تک دخل ہے کہ بود کی بجائے بی استعمال ہوا ہے اور آ کی جگہ اُو آیا ہے (اور یہ بات قریباً تمام بولیوں میں مشترک ہے اور معیاری فارسی میں گفتگو کرتے وقت استعمال ہوتی ہے بالخصوص جنوبی علاقوں میں)۔

(۲) مگر شیر و پلنگی اے دل اے دل
بمو دائم بجنگی اے دل اے دل

اگر دستم فتی خونت وریزم
وویتم تا چہ رنگی اے دل اے دل

یہاں 'بمو' سے 'بما' مراد ہے اور 'دستم'، 'وریزم' اور 'وویتم' علی الترتیب 'به دستم'، 'بریزم' اور 'ببینم' کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔

(۳) بشم واشم ازین عالم بدرشم
بشم از چین و ما چین دیر ترشم

بشم ار حاجیان حج به پرسم
که ایں دیری بسد یا دیر ترشم

یہاں بشم اور واشم علی الترتیب بشوم (بمعنی بروم) اور بشم (میں ٹھہرنگا) یا بازشوم(پھر جاؤں گا یا واپس جاؤں گا) کےلیے آتے ہیں؛ دیر تر، دور تر کے معنوں میں استعمال ہوا ہے، اس کے معنی این کے ہیں، بسد 'بس است' کے لیے آیا ہے۔ معلوم ہوگا کہ تمام مستند آراء بابا طاہر کی بولی کو لری یا ہمدانی قرار دینے پر مائل ہیں لیکن یہ بات واضح نہیں کی جاتی کہ یہ لری یا ہمدانی بولی دراصل ہے کیا؟ حقیقت امر یہ ہے کہ براؤن کے لیے ایسا کرنا ممکن بھی نہ تھا کیوں کہ آسے ان زبانوں کا علم نہیں تھا جو مسلمانوں کی فتح ایران سے قبل وہاں بولی جاتی تھیں لیکن حال ہی میں پور داؤد، سعید نفیسی، علی اصغر حکمت، علی اکبر دهخدا، ڈاکٹر محمد معین اور دوسرے حضرات نے ایران کی زبانوں اور بولیوں کے بارے میں بڑی گراں قدر تحقیقات کی ہیں؛ برہان قاطع کے ایرانی ایڈیشن اور ملک‌الشعراء بہار کی معرکے کی تصنیف 'سبک شناسی' کی اشاعت نے فکر کی نئی راہوں کا سراغ دیا ہے۔

اب یہ بات ممکن ہے کہ نہایت واضح طور پر اس زبان یا بولی کی نوعیت بیان کی جائے جو بابا طاہر نے اپنے اشعار میں استعمال کی ہے۔ جیسے کہ سب جانتے ہیں وہ زبانیں جو وقتاً فوقتاً ایران میں

ترق پاتی رہیں یا خاص مقصد کے لیے استعمال ہوتی رہیں ، حسب ذیل ہیں :

۱- مادی زبانیں-

۲- اوستائی -

۳- قدیم پارسی -

۴- پہلوی -

۵- سغدی -

۶- دری -

ہمارے مقصد کے پیش نظر یہی بات لازم ہے کہ ہم صرف پہلوی کے آغاز، ارتقاء اور انحطاط کا مطالعہ کریں - اس زبان کو متوسط فارسی بھی کہا جاتا ہے ؛ یہ بات یقینی طور پر تسلیم کی جا چکی ہے کہ اس کا نام پہلوی اس بنا پر ہے کہ یہ پارتھیا یا اہل پارتھیا کی زبان تھی ؛ قدیم عرب جغرافیہ دانوں کا خیال تھا کہ پارتھیوں کی حکومت وسطی اور مغربی ایران میں واقع تھی اور اسی میں اصفہان ، رے ، ہمدان ، نہاوند کے شہر اور آزربائی جان کا کچھ حصہ شامل تھا -[۱]

ملک الشعراء بہار کے قول کے مطابق لفظ پہلوان کا مادہ جس کے معنے بہادر، جری اور تنومند کے ہیں، پہلو ہے ؛ پارتھیوں کے دوران حکومت (۲۴۹ ق م تا ۲۲۶ عیسوی) میں یہ علم و ادب اور سیاست کی زبان تھی -

---

۱- براؤن ؛ حوالۂ ماسبق،جلد اول،صفحہ ۹ -

پہلوی کے دو حصے ہیں:-

(الف) شمالی اور مشرقی پہلوی (جسے پارتھی بھی کہتے ہیں) -

(ب) جنوبی اور جنوب مغربی پہلوی -

پہلوی زبان کی وہ کتابیں جو ہم تک پہنچی ہیں ، تمام کی تمام جنوبی پہلوی میں لکھی ہوئی ہیں؛ ہمدان میں اس زبان کا بڑا زور تھا (جیسے کہ پہلے ذکر آچکا ہے) ، اگر یہ زبان اسلامی دور میں مہذب اور شستہ فارسی زبان کی مترادف قرار دی گئی یا جدید فارسی (تاریخی اعتبار سے نہیں اصلاحی معانی میں) تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ادبی اظہار کا وسیلہ ہونے کی جہت سے اسے بڑی اہمیت حاصل تھی -

غالب کہتا ہے :

عطر بر مغز گیتی افشانان
پہلوانان پہلوی دانان

اور ایک مشہور شعر ہے :

مثنوی مولوی معنوی
ہست قران در زبان پہلوی

پہلوی زبان کے گیت جو گائے جاتے تھے ، انہیں بھی پہلوی یا فہلوی کہا جاتا تھا۔[1] حافظ کہتا ہے :

بلبل به شاخ سرو به گلبانگ پہلوی
می خواند دوش درس مقامات معنوی

۱- بہار : سبک شناسی ، جلد اول، صفحہ ۳ تا ۳۰ ۔

ساسانی دور (۲۲۶ تا ۶۵۰ عیسوی) میں اس وقت کی مروجہ زبانوں اور بولیوں کے خلط ملط ہونے سے ایک اور زبان ابھری جو پہلوی سے بہت قریب ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ شستہ اور مہذب تھی، اسے دری کہتے ہیں۔ آہستہ آہستہ یہ زبان شاہی قرار پائی اور سارے خراساں اور ماوراء النہر میں اس کا طوطی بولنے لگا۔ بڑی آہستگی لیکن باقاعدگی سے اس زبان نے اپنے قدم جمانے اور اپنے اصل علاقے سے نکل کر دور دور تک پھیل گئی اور آخر جنوبی اور جنوب مغربی ایران تک جا پہنچی۔ یہاں اس نے قدرتی طور پر اپنے سے کم ترقی یافتہ زبان یعنی جنوبی پہلوی کی جگہ جو وہاں بولی جاتی تھی، خود حاصل کرنا شروع کر دی۔

بابا طاہر کے اشعار جنوبی ایران کی اس پہلوی زبان میں لکھے گئے (ظاہر ہے کہ اس کا رسم الخط عربی ہے) اور یہی وجہ ہے کہ قدیم نقاد انہیں پہلویات کا نام دیتے تھے۔[۱]

اس امر کا بھی ثبوت ملتا ہے کہ بابا طاہر نے جس جنوبی پہلوی کو اختیار کیا تھا (اور جو لری بولی تھی) قدیم فارسی سے مستخرج تھی۔[۲]

ان امور کی روشنی میں یہ بات ماننا لازم آئے گی کہ بابا طاہر کسی بولی کو استعمال نہیں کرتا بلکہ جنوبی ایران کی پہلوی زبان میں شعر کہتا ہے؛ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلوی زبان کا مخصوص

۱۔ بہار: سبک شناسی، جلد اول، صفحہ ۲۲۔

۲۔ برہانِ قاطع، تہران ۱۳۱۳ شمسی، صفحہ ۳۱۔

رسم الخط ترک کر کے عربی رسم الخط اختیار کیا گیا ہے۔[1]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابتدا میں ہم نے دو سوال اٹھائے تھے:-

۱۔ آیا بابا طاہر کے اشعار رباعیاں ہیں ؟

۲۔ بابا طاہر نے اپنے اشعار میں کون سی بولی استعمال کی ہے ؟

پہلے سوال کا جواب اثبات میں ہے ، دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ بابا طاہر ایک ایسی زبان استعمال کرتا ہے جو جنوبی پہلوی سے بہت مشابہ ہے اور اسے صرف ان معنوں میں بولی قرار دیا جا سکتا ہے کہ اب یہ ایک وسیع علاقے کی زبان نہیں رہی بلکہ ایران کے بعض حصوں میں قدرے متغیر صورت میں بولی جاتی ہے ؛ ہماری بہترین معلومات کے مطابق کوئی ادیب بھی اب اس زبان کو اپنی تخلیقات ادب میں وسیلۂ اظہار کے طور پر استعمال نہیں کر رہا ۔

(۳)

اگرچہ بابا طاہر کی زندگی کے بارے میں ہماری معلومات بے حد ناکافی ہیں لیکن اس کے باوصف یہ بات شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ وہ نہ تو کوئی بہت بلند پایہ عالم تھا اور نہ کوئی ایسا متصوف تھا جو تصوف کی وادیٔ پر اسرار کی راہ پیمائی کرتا ہو ؛ وہ عام مفہوم کے مطابق ایک درویش تھا ، ایک مرد پاک باز تھا کہ دنیوی علائق سے بے نیاز اور شاید انسانی آبادی سے الگ تھلگ زندگی گزارتا تھا ، داخلی شہادت اس بات کی غمازی بھی کرتی ہے کہ وہ کسی خاص فلسفیانہ نظام کا داعی بھی نہ تھا ۔

۱- پہلوی زبان کے اس خاص رسم الخط کا نام ہزوارش ہے ۔ دیکھیے براؤن،جلد اول صفحات ۶۶ ، ۷۳ ، ۷۵ ، ۷۷ ۔

لیکن اس بات میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس کی ذات میں الوہیت کی چنگاری سلگتی تھی ، اس میں ایک بات تھی جو انسان کو عام سطح سے بلند کر دیا کرتی ہے ؛ وہ علم و عرفان کی وجدانی کیفیات و واردات سے بھی آشنا تھا اور اس نے ان کے ابلاغ کے لیے رباعی کا وسیلہ اختیار کیا ۔ یہ بات بھی ہے کہ اس نے ہزج کی ایسی صورت اختیار کر کے جو رباعی کے لیے استعمال نہیں ہوتی تھی ، عام روش سے انحراف کیا ۔

آج قریباً ہزار سال کے بعد یہ دریافت کرنا مشکل ہے کہ ایسا کرنے سے اس کا منشا کیا تھا لیکن کچھ نہ کچھ اندازہ ضرور کیا جا سکتا ہے ۔ بحر ہزج بڑی خوش آہنگ بحر ہے اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس کا راگ سے بھی تعلق ہے ۔۱ ہزج کی وہ تمام صورتیں جو سالم بحر سے ماخوذ ہیں (جس میں رکن کی آٹھ بار تکرار ہو) اپنا اپنا آہنگ لیے ہوئے ہیں ۔ مندرجہ ذیل اشعار کے وزن ، ان کے اتار چڑھاؤ اور ان کی موسیقی کا ملاحظہ کیجیے :

شوری شد و از خواب عدم چشم کشودیم
دیدیم کہ باقیست شب فتنہ غنودیم

امشب آتشین روئی ، گرم ژند خوانی ہاست
کز لبش نوا ہر دم در شرر فشانی ہاست

---

۱ ۔ ہزج کے لغوی معانی مترنم آواز کے ہیں یا خوشگوار موسیقی کے اور عرب کم و بیش وہ تمام اشعار ہزج ہی میں لکھتے تھے جن کا گایا جانا مقصود ہوتا تھا ۔ (غیاث اللغات ۔ ہزج)

اے باد شه خوبان داد از غم تنہائی
دل بی تو بجان آمد ، وقت است که باز آئی

بابا طاہر نے جو وزن انتخاب کیا ہے اس کا بھی اپنا الگ آہنگ اور علحدہ موسیقی ہے جو ایک ناواقف شخص کے کانوں کو بھی بھلی لگتی ہے - نظامی نے اسی بحر میں اپنی مشہور عشقیہ مثنوی شیرین خسرو نظم کی ہے ، اسی طرح ملا غنیمت کنجاہی کی شہرہ آفاق مثنوی کا وزن بھی یہی ہے ؛ علم عروض میں یہ وزن بحر ہزج مسدس محذوف و مقصور کہلاتا ہے -

اب ہم بابا طاہر کے اشعار کے مطالب پر غور کرتے ہیں ؛ ان رباعیات کا ایک سرسری مطالعہ بھی قاری کو یہ باور کرا سکتا ہے کہ ان تمام میں ایک ہی موضوع ہے جو بار بار آتا ہے ، وہی ان کا مقصد ہے اور وہی منتہا - یہ موضوع عقل اور وجدان ، خبر و نظر عقل و عشق ، ادراک حسی اور انکشافات باطنی ، کشف اور مشاہدہ ، ان سب کے مابین جو ازلی تصادم اور کشمکش ہے ، اس پر محیط ہے - متصوفین کی مسلمہ روایات کے مطابق ' دل روشن ' وجدان کا مرکز ہے لیکن وہ طریقہ جس کے ذریعے معلومات وجدانی (عرفان) دل تک پہنچتی ہیں ، ہمیشہ پراسرار ہی رہتا ہے - بعض علماء کا قول ہے کہ دل کے بھی پانچ حواس ہوتے ہیں اور جب کبھی ان کی ضرورت آن پڑتی ہے وہ کارفرما ہو جاتے ہیں ؛ انھیں حواس خمسہ باطنی کہتے ہیں اور یہ ان حواس خمسہ ظاہری کا نمونہ ہیں جن کا سائنس اور منطق میں ذکر آتا ہے - بابا طاہر ، ان حواس خمسہ ظاہری کو بجا طور پر دیدہ کے اصطلاحی نام سے یاد کرتا ہے کیوں کہ ان میں

حس بصارت سب پر حاوی ہے اور اس لحاظ سے موقع اور محل کے مطابق ان حواس کو یا معلومات حسی کو یا ادراک حسی پر مبنی علم کو دیدہ کے لفظ سے تعبیر کرنا بالکل درست معلوم ہوتا ہے ۔ یہ بات ذہن میں بڑی وضاحت سے محفوظ رہنی چاہیے تاکہ متصوف کے ہاں کی نظر (بصیرت) اور سائنسدان یا منطقی کے ہاں کا دیدہ (مشاہدہ) آپس میں خلط ملط نہ ہونے پائیں ۔۱

اس نقطہ کی وضاحت کے لیے یہاں دو رباعیاں پیش کی جاتی ہیں :

خداوندا ز بس زارم ازیں دل
شو و روزان در آزارم ازیں دل

ز بس نالیدم از نالیدنم کس
زمو بستون کہ بی زارم ازین دل

ز دست دیدہ و دل ہر دو فریاد
کہ ہرچہ دیدہ بیند دل کند یاد

---

۱ - اس مرحلے پر یہ انتباہ کر دینا ضروری تھا ورنہ اس امر کا شدید خدشہ تھا کہ بابا طاہر کے ہاں دیدہ کی مذمت اور متصوفین کے ہاں نظر اور دید کی توصیف قاری کے لیے الجھن کا باعث ہو :

آدمی دید است باقی پوست است
دید آن باشد کہ دید دوست است

جملہ تن را در گداز اندر بصر
در نظر رو در نظر رو در نظر

بسازم خنجر نیششش ز پولاد
زنم بر دیده تا دل گردد آزاد

یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی ہے کہ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ دل علم وجدانی کا مرکز ہے (جسے شعرائے متصوفین جام جم کہتے ہیں) تو بھی وہ عمل اک راز سربستہ ہی رہتا ہے جس کے ذریعے دل اس قابل ہو پاتا ہے کہ وہ کشف و القاء کا مخزن بن جائے ؛ اس لحاظ سے صوفی جام عرفان سے سرشار ہو جائے تو بھی اس کی حالت میں کوئی نمایاں فرق نہیں پیدا ہوتا ، وہ یہ بیان نہیں کر سکتا کہ وہ اس چشمۂ کشف و القاء سے کیوں کر فیض یاب ہوا اور اس فیضان کی نوعیت کیا ہے ؟ اسی لیے بابا طاہر کہتا ہے :

مگر شیر و پلنگی اے دل اے دل
بمو دائم بجنگی اے دل اے دل

اگر دستم فتی خونت وریزم
و وینم تا چہ رنگی اے دل اے دل

تمام بلند مرتبت انسانوں کی مانند بابا طاہر بھی یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اس وسیع و عریض کائنات میں تنہا ہے ؛ وہ اپنے ہم جنسوں سے کامل طور پر تسلی بخش تعلقات نہیں پیدا کر سکتا کیوں کہ اس کی زندگی تو کسی اور ہی عالم میں گزرتی ہے ، وہ ''جوہر قابل'' کی پہنائیوں میں کھویا رہتا ہے ، اس کا ذہنی خلفشار (جس کا سطور بالا میں اشارہ کیا گیا ہے) اس کے احساس تنہائی کو اور بھی زیادہ شدید کرتا ہے ۔ اس نے اس بات کی طرف بار بار اشارہ کیا ہے لیکن یہ رباعی سب سے زیادہ شدتِ احساس کی حامل ہے :

به عالم همچو مو پروانهٔ نه
جهان را همچو مو دیوانهٔ نه

همه ماران و موروں لا نه دیرن
من بیچاره را ویرانهٔ نه

اس کے علاوہ اور بھی بڑی اہم رباعیاں ہیں جن کا ذکر آگے چل کر آئے گا ، ابھی ہم صرف ایک رباعی اور پیش کریں گے ؛ یہ رباعی اس لحاظ سے اہم ہے کہ (جہاں تک ہماری معلومات کا دائرہ ہے) اس رباعی میں پہلی مرتبہ قلندر کا لفظ آتا ہے جسے آگے چل کر اقبال کی شاعری میں مسلم کامل ، فوق البشر ، انسان مثالی اور خلیفة اللہ فی الارض کی علامت بننا تھا :

مو آں رندم که نامم بی قلندر
نه خون دارم نه مون دارم نه لنگر

چو روز آید بگردم گرد گیتی
چو شو گردد به خشتی وا نهم سر

---

۱ - اس کے مقابلے میں یہ رباعی دیکھیے :

در چشم محققان چه زیبا و چه زشت
منزل گه عارفان چه دوزخ چه بہشت

پوشیدن بیدلاں چه اطلس چه پلاس
زیر سر عاشقان چه بالین و چه خشت

(۴)

اب ہم ابتدائی معلومات کی حدود سے گزر چکے ہیں اور اس بات کی تحقیق پر آئے ہیں کہ اقبال کہاں تک بابا طاہر کے مرہون منت ہیں۔ اصلی مسئلے پر بحث کرنے سے قبل یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس دور کے چند پہلوؤں کا ذکر چھیڑا جائے جس میں اقبال کی ادبی زندگی کے خد و خال نمایاں ہونا شروع ہوئے۔ اقبال کی پرورش ایک خالص مشرقی اور شریف خاندان میں ہوئی جس کے تمام افراد میں باہمی اُلفت اور یگانگت تھی اور ہر ایک کا راسخ عقیدہ تھا کہ بالآخر خیر کو شر پر فتح یاب ہونا ہے۔

ابتدائی عمر ہی میں انہیں میر حسن کا قرب حاصل ہوا جن میں بقول عبدالقادر یہ صلاحیت تھی کہ اپنے شاگردوں میں عربی اور فارسی زبانوں اور ان کے ادب کا صحیح ذوق پیدا کر دیتے تھے۔ اقبال پر ان کا اثر ہوا مگر معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا رجحان فارسی کے مطالعے کی طرف زیادہ تھا جو ایک ایسی زبان ہے جس میں ٹھوس فلسفیانہ حقائق، دقیق ما بعد الطبیعیاتی انتزاعات اور بڑے گہرے جذبات کے اظہار کی قابلیت ہے۔ اقبال کا میلان طبعاً فلسفے کی جانب تھا لیکن اس کے بعد اگر انہیں کسی شے سے عشق تھا تو یقیناً وہ فارسی ادب تھا اور اگر کسی بدیہی شے کے لیے ثبوت درکار ہو تو پھر ان کا پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ پیش کیا جا سکتا ہے جس میں ما بعد الطبیعیات کے میدان میں ایران کے کارناموں سے بحث کی گئی ہے۔

یہ فرض کر لینا بالکل درست ہوگا کہ جن دنوں اقبال یورپ

میں اپنی تعلیم کی تکمیل میں مصروف تھے ، ان دنوں ان کی توجہ قدرتی طور پر ان شعراء کی جانب منعطف ہوئی جو مغرب میں سند قبولیت حاصل کر چکے تھے مثلاً بابا طاہر ، خیام ، حافظ ، سعدی اور رومی -

خیام انھیں پسند نہ آیا بلکہ اس کے برعکس انھیں یہ بات محسوس ہوئی کہ وہ نہایت خطرناک شاعر اور منکر ہے ؛ وہ ہر آن اپنی زوال پذیر شاعری کے ذریعے اپنے قارئین کو ترک دنیا ، فنائے ذات اور تقدیر کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے متصوفانہ تصورات سے آشنا کر کے موت کی نیند سلا دینے پر تیار نظر آتا ہے -

ایرانی تصوف کے انحطاط نے حافظ کے روپ میں اپنا سب سے بڑا داعی حاصل کیا جو اتنی میٹھی راگنی میں موت کے بول گاتا کہ زندگی اس کے سامنے ہیچ نظر آتی ؛ اس کے نغموں میں ہر حسین شے کی تباہی ، انسانی مساعی کی بے ثمری ، انسانی کوششوں کی بے حاصلی اور ایک ایسی دنیا میں زندہ رہنے کی تگ و دو کی بے ہودگی کا ذکر ہوتا ہے جو محض خواب ہے -

اقبال نے ایرانی تصوف کے اس انحطاطی پہلو کے خلاف بغاوت کی جو ان کے نزدیک اصول اسلام کے خلاف تھا ؛ اس بغاوت کا اظہار ان کے بہت سے اشعار میں ہوتا ہے لیکن ان کی مشہور نظم "ساقی نامہ" اس کی کمال وضاحت سے آئینہ داری کرتی ہے -

رومی کے روپ میں اقبال کو اپنی ہم ذوق شخصیت نظر آئی اور انھوں نے اسے فوراً اپنا روحانی اور ذہنی رہنما بنا لیا ، ان کے کلام میں رومی کی طرف بے شمار اشارات ملتے ہیں -

اب جہاں تک بابا طاہر کا تعلق ہے اقبال نے خود کہیں یہ بات تسلیم نہیں کی کہ وہ اس کے مرہون احسان ہیں لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اقبال بابا طاہر کے خیالات اور اس کے اسلوب سے بہت زیادہ متاثر ہیں ۔

یہ بات ہم پہلے ہی دریافت کر چکے ہیں کہ بابا طاہر کی رباعیات کا وزن (بحر ہزج مسدس مقصور و محذوف) اسے دوسرے رباعی گو شعراء سے بالکل ممیز کر دیتا ہے جو رباعی کے عام اوزن استعمال کرتے ہیں ۔

اقبال نے ایک رباعی بھی رباعی کے مسلمہ و مروجہ اوزان میں نہیں لکھی بلکہ اس کے بر عکس اس کی تمام کی تمام رباعیاں بابا طاہر کے مخصوص وزن میں ہیں ۔ اب اگرچہ اتفاقات و تواردات کی حدود بڑی دور دور تک پھیلی ہوتی ہیں اور خصوصاً افسانوی ادب میں لیکن اس صورت میں یہ مان لینا ناممکن ہے کہ یہ محض توارد و اتفاق ہے ۔ اگر اقبال نے اس بحر کے علاوہ ، مروجہ اوزان میں بھی رباعیاں لکھی ہوتیں تو پھر اس مسئلے کو اتنی زیادہ اہمیت نہ دی جاتی لیکن جب اس بات پر غور کیا جاتا ہے کہ اقبال نے اردو اور فارسی کی تمام رباعیاں بحر ہزج مسدس محذوف یا مقصور ہی میں لکھی ہیں تو یہ بات بڑی تعجب خیز معلوم ہوتی ہے اور اس کی توجیہ کی دو ہی صورتیں ہیں :

(الف) اقبال کو رباعی کے مروجہ اوزان کے استعمال پر قدرت نہ تھی ۔

(ب) بابا طاہر کی رباعیوں کی ہیئت ، ان کے آہنگ ، ان کے وزن

نے اقبال کو اس قدر متاثر کیا کہ اقبال نے ان کے
لیے اپنی شیفتگی و وارفتگی کے عالم میں یہ طے کیا کہ وہ
عمر بھر بابا طاہر کے نقش قدم پر چلے -

اب یہ بات بھی ناممکن ہے کہ اقبال کو رباعی کے مروجہ اوزان کے استعمال پر قدرت نہ تھی جب کہ اس کے مقابلے میں بہت سے کم رتبہ شعراء نے اس قدرت کا اظہار کیا ہے - اس لحاظ سے دوسری بات ہی درست معلوم ہوتی ہے کہ اقبال بابا طاہر سے اتنے متاثر ہوئے کہ انھوں نے بابا طاہر کے نمونے پر رباعیاں کہنے کا فیصلہ کیا اور اس معاملے میں بھی کامیابی نے ان کے قدم چومے -

یاد رہے کہ اقبال کو ادب کی کلاسیکی روایات سے وابستہ رہنے کا بڑا خیال رہتا ہے اور یہ خیال ان کے ابتدائی دور میں اور بھی زیادہ شدید تھا - جہاں تک ہیئت کا تعلق ہے انھوں نے رواج عامہ سے انحراف نہیں کیا اس لیے رباعی کے مروجہ اوزان سے انحراف کا یہ مطلب ہے کہ ان میں ایسے زبردست میلانات رونما ہوئے جو ان کی پرستاریٔ روایت پر غالب آئے - ہمیں کامل یقین ہے کہ رباعی کے مروجہ اوزان میں اقبال کے ہاں ایک بھی رباعی کا نہ ہونا بڑی اہم خصوصیت ہے جو شعوری بھی ہے اور ارادی بھی اور جس کی تحریک کی ذمہ داری اقبال کی اس گرویدگی پر ہے جو انھیں بابا طاہر کے بحر ہزج مقصور کے ماہرانہ انداز میں استعمال کرنے سے تھی -

اقبال کے بہت سے لطیف و رقیق خیالات کا اظہار رباعیات ہی میں ہوا ہے اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ رباعیاں لکھتے وقت اپنے خاص رنگ میں ہوتے ہیں ؛ ہمارا خیال ہے کہ یہ بات بابا طاہر کی رباعیوں اور بالخصوص ان کی ہیئتی ساخت کے گہرے مطالعے کا نتیجہ ہے - یہ

بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ اقبال پیام مشرق میں فارسی شاعری کی مختلف اصناف پر پہلی بار اپنی قدرت و مہارت کا مظاہرہ کرتے ہیں ؛ اس کتاب کا آغاز رباعیات اور قطعات سے ہوتا ہے جو تعداد میں ۱۶۳ ہیں اور تمام کے تمام بابا طاہر کے خاص وزن میں ہیں اور ان میں وہی آہنگ اور نغماتی کیفیت ہے جو بابا طاہر کے کلام کا خاصہ ہے ۔ بعض رباعیات تو بابا طاہر کے اسلوب سے اتنی قریب اور اتنی مشابہ ہیں کہ انسان کے ذہن میں اس پرانی کہاوت کا خیال آئے بغیر نہیں رہتا کہ تقلید بھی ایک طرح کی خوشامد ہے ؛ اب یہ بات ظاہر ہے کہ اس خوشامد سے اس کے سوا کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچنا تھا کہ بابا طاہر کے نمونے پر شعر کہ کر وہ اپنے آپ کو فائدہ پہنچا رہے تھے اور وہ اس وزن کے متخصص بنتے جا رہے تھے بلکہ اس سے کہیں زیادہ منفعت حاصل کر رہے تھے ۔

یہاں لالۂ طور سے کچھ رباعیاں پیش کی جاتی ہیں جو بابا طاہر کے اسلوب کا چربہ ہیں :

جہاں ہا روید از مشت گل من
بیا سرمایہ گیر از حاصل من

غلط کر دی رہ سر منزل دوست
دمی گم شو بہ صحرائی دل من

چساں زاہد تمنا در دل ما
چساں لرزد چراغ منزل ما

به چشم ما که می بیند چه بیند
چسان گنجید دل اندر گل ما

دل من ای دل من ای دل من
یم من کشتیٔ من ساحل من
چو شبنم برسر خاکم چکیدی
و یا چون غنچه رستی از گل من

دماغم کافر زنار دار است
بتان را بنده و پروردگار است
دلم را بیں که نالد از غم عشق
ترا با دین و آئینم چه کار است

خرد زنجیریٔ امروز و دوش است
پرستار بتان چشم و گوش است
صنم در آستیں پوشیده دارد
برهمن زادهٔ زنار پوش است

مطالعہ شعر میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ معانی و صورت اور خیالات و الفاظ کی الگ الگ حدود معین کی جائیں؛ جب ہم اقبال کی محولہ بالا

رباعیات کا اس خیال سے مطالعہ کریں کہ اقبال اور بابا طاہر کے اسلوب کی مشابہت کا پتا چلے تو یہ بات ممکن نہیں کہ ان کے مافیہ و مطالب کی طرف سے چشم پوشی کر لی جائے، لہذا ہمیں اس امر کا سراغ بھی ملتا ہے کہ بابا طاہر کی مانند اقبال نے بھی ان رباعیوں میں اسی کشمکش کو بیان کیا ہے جس کا ذکر ہم نے بابا طاہر کی رباعیات کے سلسلے میں کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ تعقل اور کشف و القاء، عقل اور دل، بصیرت اور علم منطقی کے مابین جو کشمکش اور تصادم ہے، اس کا بیان اقبال کے ہاں زیادہ شدید اور موثر پیرائے میں ملتا ہے اور اس کی وجوہات سب پر عیاں ہیں۔

باباطاہر کی یہ کشمکش کبھی رفع نہیں ہوئی اور وہ تمام عمر اس کرب و اضطراب کا شکار رہا جو ایسی کشمکش کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے لیکن اقبال کے ہاں یہ کشمکش رفع ہو گئی تھی۔ لالۂ طور کی رباعیات ہی میں اقبال کہتے ہیں:

گریز آخر ز عقل ذو فنون کرد
دل خود کام را از عشق خون کرد

ز اقبال فلک پیما چہ پرسی
حکیم نکتہ دان ما جنون کرد

بابا طاہر کی رباعیات سے بحث کرتے ہوئے ہم نے بیان کیا تھا کہ اس کے نزدیک دل وجدان کا مرکز ہے لیکن وہ طریقہ جس کے ذریعے علم وجدانی صوفی یا صاحب بصیرت تک پہنچتا ہے، خود اس

شخص کو بھی معلوم نہیں ہوتا جس کو کشف و القاء کا فیضان نصیب ہوتا ہے ۔ اقبال نے یہی موضوع لے کر اسے ایک نیا رنگ ، ایک گیرائی اور ایسا جذباتی خلوص بخشا ہے جو بے حد کیف آور ہے :

وہ میرا رونق محفل کہاں ہے
مری بجلی مرا حاصل کہاں ہے
مقام اس کا ہے دل کی خلوتوں میں
خدا جانے مقام دل کہاں ہے

ہر اک ذرے میں ہے شاید مکیں دل
اسی جلوت میں ہے خلوت نشیں دل
اسیر دوش و فردا ہے ولیکن
غلام گردش دوراں نہیں دل

تومی گوئی کہ دل از خاک و خوں است
گرفتار طلسم کاف و نون است
دل ما گرچہ اندر سینۂ ماست
ولیکن از جہان ما بروں است

تنہائی کا وہ احساس اور شعور جو بابا طاہر کی رباعیات میں نہایت

مؤثر اسلوب میں بیان ہوا ، وہ اقبال کے ہاں بھی بعض بے حد خوبصوت اشعار کا جامہ اوڑھتا ہے ؛ اس سلسلے میں ان کی نظم تنہائی (پیام‌مشرق) کا خصوصی طور پر ذکر کیا جا سکتا ہے ۔ بابا طاہر اس احساس کی بنا پر اپنے آپ کو قلندر کا نام دیتا ہے جو دن کو خدا کی زمین پر گھومتا پھرتا ہے اور رات کو فرش خاک پر سو رہتا ہے ؛ گمان غالب یہ ہے کہ اسی قلندر کو مرد کامل کی ایک علامت کی حیثیت دے دی ، پیام مشرق ہی میں آتا ہے :

بیا به مجلس اقبال و یک دو ساغر کش
اگرچه سر نه تراشد قلندری داند

یہاں پر یہ اصطلاح اپنے روایتی معنوں میں استعمال ہوئی۱ لیکن بعد ازآں اقبال نے اس لفظ کو ایسے تلازمات و تعبیرات سے آشنا کرایا کہ بے حد اہم اور لطیف و متین ہیں ، ضرب کلیم میں وہ کہتے ہیں :

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

بابا طاہر کی اس مخصوص بحر ہزج کی آہنگ سے اقبال کی شیفتگی تا دم مرگ باقی رہی ؛ حقیقت تو یہ ہے کہ اقبال نے جب یہ محسوس کیا کہ اب نہ تو ان میں اتنی جان اور سکت ہے اور نہ اتنا وقت ہے کہ وہ طویل نظمیں لکھ سکیں تو انہوں نے اسی بحر ہزج میں رباعیاں اور قطعات لکھ کر اپنا مافی‌الضمیر بیان کرنا شروع کیا ۔

ارمغان حجاز کے ۲۸۰ صفحوں میں سے ۲۱۰ صفحات رباعیات اور

۱۔ عزیز احمد : اقبال (کراچی) ۔

قطعات پر مشتمل ہیں جن سے فکر اقبال کے تمام متنوع پہلوؤں کی آئینہ‌داری ہوتی ہے ۔ یہ رباعیات و قطعات اقبال کے آخری تخلیقی دور کی یادگار ہیں اور ان میں ان کی بہترین شاعری کے نمونے ملتے ہیں اور تمام کے تمام بابا طاہر کی استعمال کردہ بحر ہزج میں ہی لکھے گئے ہیں۔

اب یہ بات ممکن نہیں کہ سب کچھ محض توارد و محض اتفاق ہو؛ بابا طاہر کی تقلید علامہ نے سوچ سمجھ کر کی تھی اور اس کی قدر و قیمت اس بات کو پیش نظر رکھ کر معین کرنا ہوگی۔

ساتواں باب

اقبال کا فلسفۂ خودی

عبدالرحمان

مترجمہ

افتخار احمد

اقبالؒ کے فلسفۂ خودی کو مغرب نے کم و پیش نظر انداز کر دیا ہے ؛ اس موضوع پر کسی مغربی تصنیف میں آپ کو اقبال کا نام یا اُن کے فلسفے کا ذکر نہ ملے گا ، دوسری جانب مشرق میں ابتدائی دورِ بے اعتنائی کے بعد اقبال کی قدرشناسی کا آغاز ہوا اور بالآخر کورانہ پرستش تک نوبت پہنچ گئی ۔ اُس عظیم شاعر و فلسفی کے حق میں مغرب کی یہ بے نیازی اور مشرق کی یہ کورانہ پرستش دونو نامناسب ہیں ۔ اقبال کو غالباً نہ اتنا وقت ملا نہ اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ اپنے نظریۂ خودی کو واضح فلسفیانہ انداز میں پیش کرتے ؛ بہر حال اُن کے عقیدت مندوں سے یہ توقع تھی کہ وہ

اس کام کو انجام دیں گے ۔ اگرچہ فلسفۂ اقبال کے متعدد پہلوؤں کی کئی تفسیریں لکھی جا چکی ہیں تاہم اس اہم موضوع سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے ، اس مقالے میں اقبال کے نظریۂ خودی کے چند نمایاں پہلو پیش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے ۔

حقیقت :

اقبال کا دعوے یہ ہے کہ اس دنیا میں خودی ہی ایک حقیقت ہے ؛ مسئلۂ خودی پر بحث کرنے سے پیشتر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت کی تعریف بیان کر دی جائے ۔ حقیقت سے ہماری کیا مراد ہے؟ مثلاً یہ میز جو اس وقت میرے سامنے موجود ہے کیا یہ ایک حقیقت ہے؟ فلسفے کا جواب نفی میں ہے اور سائینس بھی فلسفے کی تائید کرتی ہے ۔ فلسفہ کا کہنا یہ ہے کہ زمان و مکان اور ہیئت کے جس سانچے میں کائنات کی مختلف اشیاء ڈھلی ہوئی معلوم ہوتی ہیں وہ محض ہمارے دماغ کا ایک توہم ہے اور اس طرح دیگر محسوسات مثلاً رنگ و بو ، سختی و نرمی ، خنکی و گرمی ، صوت و صدا ، یہ سب ہمارے کارگاہ خیال کی مصنوعات میں سے ہیں ؛ کائنات کی حقیقی ماہیت کا علم ما سوا سطحی باتوں کے جو حواس اور دماغ کے ذریعے فراہم ہو جائیں ، انسان کی رسائی سے بالاتر ہے ۔ در حقیقت بہت سے فلسفی تو کائنات کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں اور صرف دماغ یا شعور کو تنہا حقیقت مانتے ہیں ۔

آئیے دیکھیں کہ سائینس کا رویہ اس بارے میں کیا ہے ؟ میرے سامنے پڑی ہوئی میز چھونے سے ٹھوس محسوس ہوتی ہے ؛ ٹھوس پن کا یہ احساس برقی رووں کے اس رُود گریز (Repulsion) کی محض

ایک ذھنی تعبیر ھے جو میرے ھاتھ اور اس میز کے سالموں کے درمیان رونما ھوتا ھے۔ علاوہ ازیں چونکہ دو سالموں کا باھمی لمس ممکن نہیں اس لیے درحقیقت میرا ھاتھ میز کو کبھی چھو ھی نہیں سکتا ۔ یہ میز بذات خود کیا ھے؟ روشنی کی کچھ شعاعیں مختلف طول موج سے آ آ کر میرے پردۂ چشم سے ٹکراتی ھیں اور عصبۂ بصری (Optic nerve) کی وساطت سے خلاھائے دماغی (Brain cells) میں پہنچتی ھیں جنھیں میں میز سے تعبیر کرتا ھوں؛ میں صرف روشنی دیکھتا ھوں، میز کا تصور خود ساختہ ھے ۔ پھر ھم یہ بھی تو نہیں جانتے کہ روشنی کیا ھے؟ یہ بڑی ھی پر اسرار شے ھے، ھم اشیاء کا مشاھدہ اسی روشنی کے ذریعے کرتے ھیں لیکن یہ خود دکھائی نہیں دیتی ۔ میز کا مادہ برقیوں اور ثالبوں (Electrons and Protons) پر مشتمل ھے جو بجلی کے بنیادی اجزائے ترکیبی ھیں، ان کی ماھیت بھی روشنی کی طرح فہم و ادراک سے باھر ھے؛ نتیجہ یہ نکلا کہ ''جو کچھ کہ بظاھر نظر آتا ھے، نہیں ھے۔''

اب دماغ کی ماھیت پر غور کیجیے، کم از کم اس کا وجود تو ھمیں حقیقی نظر آتا ھے؛ کائنات کا وجود یقینی ھو یا نہ ھو لیکن مجھے خود اپنے وجود کی حقیقت پر پورا یقین ھے ۔ ''میں سوچتا ھوں اس لیے موجود ھوں'' یہ قول بہت بڑی صداقت کا حامل ھے، ان سطروں کو لکھتے وقت مجھے یقین کامل ھے کہ یہ ''میں'' لکھ رھا ھوں لیکن بدبختی یہ ھے کہ جب میں بعد میں ماضی کے اس لمحے کو یاد کرتا ھوں تو وہ تمام خیالات جو اس وقت میرے دماغ میں گزر رھے ھیں، یاد آتے جائیں گے لیکن ان سب کے پیچھے جو ''انا'' ھے اس کی تجرید نہ ھو سکے گی ۔ اس کا مطلب یہ ھے کہ خود دماغ

اس بات کے لیے آمادہ نہیں ہوتا کہ اُسے علٰحدہ کر کے تجزیہ و مشاہدہ کا موضوع بنایا جائے؛ اسی وجہ سے بہت سے فلسفیوں نے دماغ کے وجود سے انکار کر دیا، ان کا کہنا ہے کہ دماغ کا وجود محض ایک وہم و فریب ہے، جو کچھ ہیں خیالات ہیں۔

بعض دیگر حکماء مذکورہ بالا رائے سے قطعاً برعکس نظریات رکھتے ہیں؛ ان کا دعوےٰ ہے کہ ہر طرح کا شعور مثلاً میرا ایک درخت دیکھنا، خواہ ایسی روا روی اور بے خیالی کے عالم میں یہ عمل سرزد ہو کہ بظاہر ''انا'' کا اس میں مطلق دخل نہ ہو تاہم خود شعوری سے کبھی خالی نہیں ہوتا۔ گویا ''انا'' یا خودی، احساس و ادراک کے عمل میں ہمیشہ دخیل ہوتی ہے؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں، وہ اس ''انا'' یا خودی کے خارجی مظہر کے سوا اور کچھ نہیں۔ ان حکماء کے نزدیک خودی کا اپنے مرکز سے خروج اور اشیاء کائنات کے روپ میں اس کی باز گشت؛ بس اسی ذہنی عمل کا نتیجہ یہ کائنات ہے۔ ان کے اس موقف میں ایک نمایاں اشکال موجود ہے جو مندرجہ ذیل مثال سے واضح ہو جائے گا:۔ میں ایک سوڑ پر کوئی موٹر کار گھومتے ہوئے دیکھتا ہوں اور یہ مشاہدہ کرتا ہوں کہ اس کے پہیے مدور ہیں اور ان کا قطر تقریباً ۳ فٹ ہے۔ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ ''انا'' یا میرا شعور مدور اور قطر میں ۳ فٹ ہے؟ کیا جسم محبوب کی نرمی اور گرمی میرے شعور یا ''انا'' کا ایک حصہ ہے؟

بعض دیگر ممتاز فلاسفہ انسانی خیال اور تجربے (حسی ادراک) کی حقیقت اس لیے تسلیم نہیں کرتے کہ وہ مطلق متضاد و متبائن صفات کے حامل ہیں مثلاً انسانی خیال میں جبر و اختیار، یہ دونوں پہلو

موجود ہوتے ہیں لیکن یہ دونوں باہم دگر بالکل بے جوڑ ہیں لہٰذا انسانی خیال و تجربہ کو وہ جزئی حقیقت مانتے ہیں؛ کلی حقیقت آن کے نزدیک وہ شعور مطلق یا تجربۂ مطلق ہے جس کا جزئی مظہر فرد کا خیال و تجربہ ہے لیکن چونکہ شعور مطلق انسانی تجربہ و مشاہدہ سے بالاتر ہے اس لیے اس کا ادراک ناممکن ہے اور یہی اس نظریے کا اشکال ہے۔

طبیعیات کی طرح حیاتیات کے میدان میں بھی سببیت کا اصول ہی (Law of Causation) اعلیٰ ترین قانون ہے؛ ہر نتیجے سے پہلے ایک سبب ہوتا ہے، ہمارے اعمال گویا خود حرکی (Automatic) ہیں اور بیرونی مہیجات کے ناگہانی رد عمل کے طور پر سر زد ہوتے ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر انسانی خیال و عمل میں اختیار کی گنجائش باقی نہیں رہتی؛ دماغ اور مادے کی متوازیت (Parallelism) کا جو دعویٰ علم النفس پیش کرتا ہے، اُس سے دماغ کی حقیقت اور اس کی صلاحیت اقدام کی نفی ہو جاتی ہے۔ جسم کے حسی اعصاب (Sensory Nerves) خارجی مہیجات کو قبول کرتے ہیں، دماغی خلیے اس کے رد عمل کو متعین کرتے ہیں اور حرکی اعصاب (Motor Nerves) میں اُسی مناسبت سے حرکت رونما ہوتی ہے اور ان سب کا نتیجہ ہے ایک خیال یا عمل! بعض فلاسفہ جو یہ سمجھتے ہیں کہ تمام دماغی افعال اسی قسم کے عضویاتی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں جو جسم انسانی میں مذکورۂ صدر طریقہ پر رونما ہوتے ہیں، وہ سائنٹفک مادیت کے گرویدہ ہو چکے ہیں۔ بعض دیگر فلاسفہ اس کے برعکس رائے رکھتے ہیں اور اس سلسلے کے جسمانی و عضویاتی پہلوؤں پر دماغی پہلوؤں کو فوقیت دیتے ہیں، آن کا استدلال یوں ہے: روشنی کی شعاعوں کو (جو ایک طبعی مظہر ہیں) دماغ قوس قزح سے تعبیر کرتا ہے (جو

ایک ذہنی عمل ہے) ؛ اس طبعی مظہر اور ذہنی عمل کے درمیان ایک مسلسل ربط ہے للہذا اس امر کے قوی امکانات ہیں کہ اس سلسلے کی جو کڑی ''طبعی'' کہلاتی ہے ، وہی اپنی صفات کے لحاظ سے ''ذہنی'' بھی ہے - علم النفس کی رو سے بھی صداقت اور خیر مطلق کی بنیادی قدریں مشکوک ہیں ؛ صداقت وہ ہے جو عملاً کارآمد ہو یعنی صداقت ایک قانون طبیعیات ہے اور خیر مطلق وہ ہے جسے دماغ اچھا سمجھنا چاہے -

آخیر میں دماغ و مادہ کا لاینحل مسئلہ سامنے آتا ہے ؛ وہ مشہور فلسفی جس کا مقولہ ہے ''میں سوچتا ہوں اس لیے موجود ہوں'' ، اسی نے یہ اصول بھی قائم کر دیا کہ صرف وہی اشیاء حقیقی کہی جا سکتی ہیں جن کے وجود پر ہمیں اس حد تک یقین ہو جس کامل درجے کا یقین اپنی ''انا'' یا دماغ و فکر پر ہے - اب ظاہر ہے کہ ہم مادے کی حقیقت کو اس کامل وثوق کے ساتھ تسلیم نہیں کر سکتے جس طرح دماغ کی حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں ؛ پس دماغ اور مادہ ایک دوسرے سے یوں جدا ہو گئے ہیں کہ ان کے ملاپ کی ہنوز کوئی صورت نہیں نکالی جا سکی - یہ ایک راز ہے کہ ہم کیوں اور کیسے خارجی اشیاء کو دیکھتے ، سنتے اور محسوس کرتے ہیں جن کی بنیادی فطرت ہماری نگاہوں سے ہمیشہ پوشیدہ رہی ہے ؟

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ سائینس اور فلسفہ دونوں بہ یک زبان انسانی دماغ ، خیال یا تجربے اور اسی طرح مادے ، صداقت اور خیر مطلق کی حقیقت سے انکار کرتے ہیں ؛ یہی وہ کمزور بنیاد ہے جس پر مغربی تہذیب کی عمارت کھڑی کی گئی ہے - اقبال نے اسی موقف کو ہدف تنقید بنایا ہے اور حقیقت کا چہرہ سب کے سمنا ے

کھول کر رکھ دیا ہے۔

خودی:-

اقبال کا قول ہے کہ تجربے کا مرکز یا دماغ یا خودی ہی اس دنیا میں تنہا ایک حقیقت ہے؛ یہ خودی جسے اقبال ''واحد حقیقت'' قرار دیتے ہیں، محض ہیگل (Hegal) کا ''تصور'' اور بریڈلے (Bradely) کا تجربہ (حسی ادراک) نہیں بلکہ پوری شخصیت ہے، شخصست بھی وہ جو کشمکش یا مستعدی و بیداری (Tension) کی حالت میں ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے: (۱) شخصیت وہ خودی ہے جو نہ صرف ان تاثرات کی حامل ہوتی ہے جو اس کی موجودہ زندگی کے دور ماضی میں خارجی مہیجات کے رد عمل سے پیدا ہوتے رہے ہیں بلکہ مزید برآں ابتدائے آفرینش سے اب تک کے تمام موروثی تاثرات کی جامع بھی ہوتی ہے؛ یہ خنجر کی دھار کی طرح متوازن صلاحیت ہے جو مہیجات کو پرکھتی اور پھر مناسب فیصلے کے بعد عمل پیرا ہوتی ہے۔ (۲) یہ ہر تازہ مہیج کی تقبیل و تعبیر کے لیے ''تناؤ'' یا مستعدی و بیداری کی حالت میں رہتی ہے۔ (۳) خود اقدامی کے ساتھ مناسب عمل اختیار کرتی ہے۔

مندرجہ بالا تعریفات سے نہ تو قدیم فلسفے کو تعارض ہوگا نہ سائنس کو؛ ہاں اگر کچھ کلام ہو سکتا ہے تو اس ایک فقرے میں یعنی ''خود اقدامی کے ساتھ'' قانون سببیت (Law of Causation) سے پا بہ زنجیر ہوتے ہوئے خودی کو خیال و عمل میں خود اقدامی (Initiative) کیسے حاصل ہو سکتی ہے۔

اقبال کا جواب یہ ہے: خود اقدامی ایک ایسی صلاحیت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے جیسے وجدان (Initiation) سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک یہ صلاحیت شعور کو ادراک حقیقت کا ایک قریب ترین راستہ مہیا کر دیتی ہے؛ مذہب کی اصطلاح میں اس صلاحیت کو ''فیضان الٰہی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے اور عام عقائد کے مطابق یہ ایک عطیۂ خداوندی ہے ۔ اقبال اس بات سے متفق نہیں؛ ان کا قول ہے کے خودی کو فیضان الٰہی کا مستحق بننے کے لیے جدوجہد کرنا پڑتا ہے ، یہ عطیہ نہیں بلکہ اُسی جد و جہد کا انعام ہے ۔ وہ مزید فرماتے ہیں کہ جو خودی ترقی یافتہ اور مستعد و بیدار حالت میں ہو اُس میں فیضان الٰہی کے لیے مقناطیسی کشش پیدا ہو جاتی ہے؛ چنانچہ وہ اسے اپنے اندر جذب کر لیتی ہے لیکن ترقی کے لیے خود اقدامی کی صلاحیت خودی کے اندر سے اُبھرنی چاہیے اور یہی صلاحیت اس کی انفرادیت کا پیمانہ ہے ۔

کانٹ (Kant) نے یہ نظریہ پیش کیا کہ جب ہم خالص اساس فرض کے تحت کسی اخلاقی عمل کے مرتکب ہوتے ہیں تو اس وقت ہم اس عالم مظاہر سے بلند ہو کر عالم حقیقت کا ایک جزو بن جاتے ہیں ۔ اقبال اس رائے سے متفق ہیں لیکن اُس میں مزید اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تکمیل خودی کے ذریعے عمل خیر کی صلاحیت کی تربیت ضروری ہے؛ نیز این کہ وجدان کی صلاحیت عبادت سے بہت زیادہ تقویت حاصل کرتی ہے لیکن وہ اس امر کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ عبادت مقصودبالذات نہیں، یہ خودی کی نشو و نما کا ایک قوی وسیلہ ہے ۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ ارتقائے خودی سے اقبال کی کیا مراد ہے ؟ ان کی رائے میں یہ ضروری ہے کہ خودی اپنی ترقی و تکمیل کے ساتھ ساتھ خود کو بیش از بیش یکتا و منفرد بھی بناتی رہے ۔ خودی کو انفرادیت کیسے حاصل ہو؟ ماحول سے ٹکرانے ، اپنی وانمود کے لیے کوشاں رہنے اور تخلیقی عمل کے ذریعے خودی کو انفرادیت حاصل ہوتی ہے ۔ اقبال اس حقیقت پر زور دینا چاہتے ہیں کہ خودی محض انفعالی حیثیت سے خارجی مہیجات کی آئینہ دار نہ ہو بلکہ (وجدان کی صلاحیت بروئے کار لا کر) فعال و مؤثر حیثیت سے اقدام کرے اور مخالف ماحول پر اپنی شخصیت کی مہر ثبت کر دے ، اسے تخلیق کرنا چاہیے ۔ وجدان کی صلاحیت کس طرح خودی کی مددگار بن جاتی ہے؟ وجدان کی مدد یہ ہے کہ وہ اخلاق اور روحانی تعبیرات و اقدار کی تخلیق کرتا ہے ؛ ماحول کے خلاف حقیقی جہاد اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ یہ جہاد روحانی سطح پر قائم رہے ۔

لیکن خودی کی پشت پر ایک ایسی محرک طاقت کا ہونا ضروری ہے جو اسے اس جہاد کے ہولناک مراحل سے بہ سلامت گزار دے ۔ اقبال کے نزدیک یہ محرک طاقت عشق ہے ؛ عشق دراصل اپنی فطرت میں خودی اور کائنات سے ہم طرح ہے ۔ غور کیجیے کہ کس طرح ایک معصوم بچہ پیار اور چمکار کا بھوکا ہوتا ہے ، ایک بالغ انسان دنیا والوں کی تحسین و تکریم اور تعریف و ستائش کا کتنا خواہاں ہوتا ہے ! جنس مخالف کے لیے دو چاہنے والوں کے دلوں میں جذبات کا جو طوفان موجزن رہتا ہے ، اس کا تو ذکر ہی بیکار ہے ؛ الغرض یہ چاہے جانے کی آرزو انسان کی فطرت ہے اور اس کی خودی کا ظہور و نمود فطرت کے اسی پہلو کی نمود پر منحصر ہے ۔

لیکن یہی نہیں ، انسان اپنے ابنائے جنس اور کائنات سے بھی محبت کرتا ہے ۔ کیا آپ کو کبھی سوئے اتفاق سے کسی خطرناک آپریشن سے دو چار ہونا پڑا ہے یا کبھی ایسا موقع پیش آیا ہے کہ موت کے منہ میں جا کر بچ نکلنے اور از سر نو زندگی پانے کی نوبت آئی ہو ؟ کیا آن شیریں لمحات کی یاد آپ کے حافظے میں باقی ہے جب ایک نئی زندگی کا آسرا مل جانے کے بعد یہ کائنات ، یہ آسمان ، چاند ستارے ، یہ دنیا ، اس کی لاتعداد اشیاء اور یہ ساری کی ساری انسانی برادری کتنی حسین ، کتنی دل فریب معلوم ہوتی تھی حتیٰ کہ آپ کے بدترین دشمن بھی بھلے لگ رہے تھے ! ہاں آپ کو ان سب سے محبت ہے ؛ پس انسان کی فطرت ھی نہیں بلکہ زندگی کی فطرت چاہنے اور چاہے جانے کے سوا اور کچھ نہیں ۔

لیکن کیا یہی بات کائنات کے بارے میں عام طور پر کہی جا سکتی ہے ؟ کیا ضمیر فطرت میں محبت کا کوئی عنصر شامل ہے ؟ میں اس سوال کے جواب میں صرف یہی کہوں گا کہ فطرت کا حسن اگر عشق و محبت کا ایک مظہر نہیں تو اور کیا ہے ؟ اپنے ھی جسم پر غور کیجیے ؛ جس دور میں آپ جوان اور حسین ہوتے ھیں اسی پُر سحر زمانے میں آپ کا دماغ بھی اپنے اوج پر ھوتا ہے اور اپنی نیز دنیا بھر کی محبت سے سرشار رھتا ہے ۔ درحقیقت جوانی کے ایام ھی میں انسان کا دل جذبات محبت سے ھموار ھوتا ہے اور یہ محض ایک اتفاق نہیں کہ اسی زمانے میں انسان سب سے زیادہ حسین نظر آتا ہے ۔

یہ نتائج میں نے اخذ کیے ھیں ، اقبال نے ان کی وضاحت نہیں کی لیکن انھوں نے یہ ضرور کہا ہے کہ کائنات کی بنیاد عشق پر ہے ۔

”عشق سے گلشن میں باد بہار چلتی ہے اور وادیوں میں غنچوں کے ستارے چمکنے لگتے ہیں ، آفتاب عشق کی شعاعیں سمندر میں اتر جاتی ہیں اور اس کی تاریک گہرائیوں میں مچھلیوں کو دیدۂ بینا عطا کرتی ہیں۔“

گویا عشق ہی وہ محرک طاقت ہے جو خودی کو تکمیل کی منزل کی طرف لے جاتی ہے ۔

اس جگہ ایک منطقی اعتراض رونما ہوتا ہے ۔ یہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ خودی کے لیے اقدام عمل ضروری ہے تا کہ وجدان کے ذریعے فیضان الہیٰ کا حصول ہو ؛ خود اقدامی سعی و کوشش یا ارادی عمل کو کہتے ہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قانون سببیت کے ہمہ گیر اثر و نفوذ کے پیش نظر کیا ارادے کے لیے خود اقدامی کا کوئی امکان رہ جاتا ہے بالفاظ دیگر کیا ارادہ آزاد و مختار بھی ہو سکتا ہے ؟ یہی اس مسئلے کا عقدۂ دشوار ہے ؛ سائینس کلیۃً جبریت (Determinisim) کی حامی ہے اور عملی فلسفہ بھی انسانی خیال و عمل کی آزادی کو تسلیم نہیں کرتا ۔ اقبال کا موقف یہ ہے کہ آزادیٔ ارادہ کی آرزو سب سے پہلے انسانی دماغ میں پیدا ہونی چاہیے اور چونکہ عشق و آرزو ہستی کی فطرت میں داخل ہے للہٰذا انسان کو تخلیق آرزو کی آزادی حاصل ہے ۔ علاوہ ازیں سقراط کی طرح اقبال بھی انسانی فطرت کی بنیادی نیکی پر ایمان رکھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ انسان کے مقاصد اور آرزوؤں میں خدا کے ساتھ ایک فطری ہم آہنگی پائی جاتی ہے؛ اس کے سفلی جذبات ماضی کی وہ لعنتیں ہیں جو اس کے پیچھے لگی

رہتی ہیں ، جب انسان عبادت کے وقت خدا سے مخاطب ہوتا ہے تو معاً وجدان کی وساطت سے خدا اور اس کے مابین ایک ربط و تعلق قائم ہو جاتا ہے اور علم و معرفت اسی تعلق کے ثمرات میں سے ہے ، جب ایک بار کسی شے کی کامل اورصریح معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے عمل صالح ۔ در اصل سقراط کا موقف بھی یہی تھا؛ بالآخر اس نے حصول علم کے لیے اپنی نا اہلی کا اعتراف کر لیا ، اپنی جہالت کے اعتراف میں اس کا قول بہت مشہور ہے ، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ وجدان کے امکانات سے محروم رہ گیا ، اس طرح مذکورہ حالات میں ارادی عمل آزاد ہوتا ہے اور اقبال کے نقطۂ نظر سے ارتقائے خودی کا یہی مفہوم ہے ۔

تدریجی تکمیل موانع پر غلبہ پانے کی متقاضی ہوتی ہے ، یہ موانع دو قسم کے ہوتے ہیں : ایک تو وہ طبعی موانع جو خارجی ماحول کے پیش کردہ ہیں؛ دوسرے وہ ذہنی موانع جو خودی کی شخصیت میں مضمر ہوتے ہیں اول الذکر پر غالب آنے کی صورت یہ ہے کہ تجربے اور حافظے سے جو ذہنی صلاحیت نشو و نما پاتی ہے ، اس کے ذریعے قوانین فطرت کا علم حاصل کرنا اور اس علم کی مدد سے فطرت کو مسخر کرنا۔ عقل خارجی دنیا کا علم حسی ادر ۔ کے مبہم و غیر مشخص ذرائع سے اخذ کرتی ہے ، ذہنی موانع جن پر غالب آنا ضروری ہے ، ہماری حسی خواہشات ہیں؛ یہ حسی یعني حواس جسمانی کی پیدا کردہ خواہشات ہماری شخصیت کے اس پہلو سے متعلق ہیں جو ماضی کی ایک بوجھل میراث ہے ۔ ان تمام موانع پر غلبہ پانے کے لیے سخت کوشی ، ہرتیت نفس اور ایسے عمل کی ضرورت ہے جو اخلاقی و روحانی اقدار پر

مبنی ہو۔

خارجی ماحول سے ہمارے ابتدائی تعارف و تعلق کا ذریعہ حسی ادراک ہے ۔ کیا ماحول حقیقی شے ہے ؟ اقبال کا جواب اثبات میں ہے ؛ ماحول بھی اسی حد تک خودی کا ایک مظہر ہے جس حد تک انسانی شخصیت ہے ۔ ان مظاہر میں جو فرق ہے وہ صرف درجے کا ہے؛ دماغ و مادہ میں با ہم دگر اجنبیت و غیریت نہیں ، ان کی فطرت میں مطابقت پائی جاتی ہے لیکن کوئی شخص لیبنز (Liebnitez) کا ہم نوا ہو کر یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ ہر منفرد خودی کی دنیا ایک شخصی دنیا ہے جس میں کسی دوسری خودی کا در آنا ممکن نہیں۔ پھر مجھے یہ کیسے علم ہو سکتا ہے کہ میری ذات کے علاوہ دیگر ”خودیاں“ بھی اس کائنات میں آباد ہیں؟ لیبنز نے خود ہی اس سوال کا جواب یوں دینے کی کوشش کی کہ اساس مطلق (خدا) کو خودیوں کے رابطۂ باہمی کا وسیلہ قرار دے دیا لیکن میں ایک زیادہ عقلی توجیہ پیش کرنے کی جرأت کرتا ہوں ؛ میری رائے میں حسن و عشق مختلف خودیوں کے درمیان سلسلۂ ارتباط ہیں ، کائنات کا حسن اور اس حسن کی آرزو ، خودی پر اس عالم کے وجود کو منکشف کرتی ہے جہاں دیگر خودیاں آباد ہیں۔ خارجی کائنات کا ادراک ہمیں کس طرح حاصل ہوتا ہے ؟ اقبال کا جواب ہے کہ خدا کے ذریعے ، ”اللہ زمینوں اور آسمانوں کا نور ہے“ (اللہ نور السموات والارض ۔ قرآن) ۔ اقبال اسی خیال کی ترجمانی کرتے ہوئے فرماتے ہیں : ”تیرے بغیر خواب عدم سے بیدار ہونا اور وجود میں آنا ناممکن ہے اور تیرے ساتھ معدوم ہونا محال ہے ۔“ فلسفہ اس باب میں خاموش ہے ؛ صرف ارسطو ہی یہ کہنے کی جرأت کر سکا کہ ہمارا حسی ادراک وجدانی ہوتا ہے

اور اس کا قول صداقت سے کچھ زیادہ بعید بھی نہیں اس لحاظ سے کہ وجدان خدا کے ساتھ براہ راست تعلق کا ذریعہ ہے۔

حسی ادراک کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ عقل کس طرح علم حاصل کرتی ہے ؟ اس کا جواب بھی یہی ہے کہ وجدان کے ذریعے ، ورنہ مجہول شے کو معلوم کرنا کیسے ممکن ہو۔ افلاطون نے یہ خیال ظاہر کیا کہ تحصیل علم در اصل پرانی یادوں کی تجدید کا عمل ہے ؛ ہم گذشتہ زندگی میں اس علم کے حامل تھے اور تعلیم سے صرف حافظے کے نقوش کہن تازہ ہو جاتے ہیں لیکن اس سے زیاد اطمینان بخش توجیہ یہ ہے کہ عقل کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ وجدانی نوعیت رکھتا ہے اور آخر کار ہماری اخلاقی اقدار اور روحانی تعبیرات صریحاً وجدانی ہوتی ہیں یعنی یہ کہ ان کا علم خود بخود حاصل ہو جاتا ہے جیسے وحی و الہام کی طرح خارج سے نازل ہوا ہو ۔ ایک عام و سادہ حسی ادراک سے لے کر اخلاقی و روحانی اقدار کے تعین تک ہر ہر قدم پر وجدان کا عمل دخل صاف طور پر اس گہرے رشتے کو ظاہر کرتا ہے جو خدا اور انسان کے درمیان موجود ہے۔

لہذا یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اپنے مقدر کی تشکیل و تعمیر میں انسان کے مقاصد ، خدا کے مقاصد کے متوازی ہوتے ہیں اور خوش نصیب ہے وہ انسان جس کے مقاصد خدا کے مقاصد کے عین مطابق ہوں ۔ اقبال کی رائے میں یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ روحانی اصولوں پر اور وجدان کے ذریعے خودی کو تربیت دی جائے ، نیز عبادت کی توفیق اور عشق کی تقویت سے اسے ترقی و استحکام حاصل ہو۔

یہاں ایک منطقی سوال پیدا ہوتا ہے : اگر حسی ادراک حقیقی ہے تو پھر ادراک و مشاہدہ کی غلطی کا کیا سبب ہے؟ اقبال سے پوچھا جاتا تو غالباً وہ یہی جواب دیتے کہ غلطی کا سبب خودی کی ناقص تربیت ہے ؛ کچھ غلطیاں کم توجہی سے پیدا ہوتی ہیں ، کچھ اس لیے سرزد ہوتی ہیں کہ ہماری ذاتی خواہشات اور رجحانات کسی شے کی غلط تصویر پیش کر دیتے ہیں۔ یہ دونوں صورتیں ظاہر کرتی ہیں کہ خودی میں تناؤ یا مستعدی کا فقدان ہے ؛ اپنی حقیقی اور آزاد حیثیت برقرار رکھنے کی غرض سے خودی کا مستعد و بیدار رہنا ضروری ہے ورنہ بصورت دیگر وہ خارجی مہیجات کو قبول کرنے کے لیے ایک منفعل آلۂ کار بن کر رہ جاتی ہے یا اپنی ہی خواہشات و رجحانات کی غلامی کرتی ہے۔ حصول علم سے خودی زیادہ سے زیادہ مشخص و منفرد ہو جاتی ہے ؛ جب آپ ایک شے کا پورا علم حاصل کر لیتے ہیں تو آپ اس کا مشاہدہ زیادہ واضح اور روشن طور پر کرنے لگتے ہیں ، کیوں؟ اس لیے کہ علم کے ذریعے آپ کی خودی زیادہ ممتاز اور منفرد ہو جاتی ہے اور اسی طرح عمل کے ذریعے خودی کو ماحول پر قدرت حاصل ہوتی ہے اور اس کی انفرادیت و یکتائی میں اضافہ ہوتا ہے۔

کیا ارتقائے خودی کی کوئی انتہا بھی ہے؟ اقبال کا جواب ہے، کہ ارتقائی خودی کی کوئی انتہا نہیں۔ یہ بحر بے کنار ہے کیوں کہ خودی اپنی صلاحیتوں کے اعتبار سے لافانی ہے ، اس کی فطرت زمانۂ یا (برگساں Bergson کے الفاظ میں) زمان خالص (Pure Duration) کی فطرت سے مشابہ ہے ؛ زمان تسلسلی (Serial time) تو غیر حقیقی

یا مجازی زمانہ ہے ، یہ وقت کے آن چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں پر مشتمل ہے جنھیں عقل اپنے عملی مقاصد کے تحت زمان خالص میں سے تراش کر جدا کرتی ہے ؛ خودی زمانۂ حال میں رہتے ہوئے اپنے ماضی کو ساتھ ساتھ لیے چلتی ہے اور اس کا ماضی لگا تار اس کے مستقبل کو حال کے خنجر سے تراشتا اور ہڑپ کرتا جاتا ہے ۔ بہر حال اقبال کی رائے میں خودی کو آپ سے آپ بقائے دوام حاصل نہیں ہو سکتی ؛ اس مقصد کے لیے اسے مسلسل مصروف جہاد رہنا پڑتا ہے اور مستعدی و بیداری کی حالت میں رہ کر وہ بقا حاصل کر سکتی ہے ، مستعدی و بیداری کی حالت میں پہنچ کر خودی موت کی ضرب بھی سہ لیتی ہے ۔

بالآخر خودی کی کامل ترین صورت خدا ہے جو اپنی شان یکتائی میں سب سے اعلیٰ ہے ، انسانی خودی یکتائی و انفرادیت کی منزلیں طے کرتے ہوئے خدا سے قریب تر ہو جاتی ہے لیکن اپنا علٰحدہ وجود برقرار رکھتی ہے ؛ یہ نظریہ ہمہ اوست کی جملہ صورتوں کو ختم کر دیتا ہے ۔

اقبال کے نزدیک کائنات کے اندر کوئی متعین مقصد نہیں ہے ۔ یہ خیال کافی حد تک منطقی استدلال پر مبنی ہے ؛ اگر کائنات کسی متعینہ مقصد بعید کی حامل ہوتی تو یہ سارا نظام ایک عظیم مشینی کھیل بن جاتا جس میں انسان کی حیثیت بالکل کٹھ پتلی یا کل کی سی ہوتی — ارادہ و عمل کی آزادی سے محروم اور اخلاقی ذمہ داریوں سے مبرا — علاوہ ازیں کائنات مکمل بھی نہیں بلکہ ہنوز نا تمام ہے ؛ چنانچہ خدا کا مقصد بھی زیر تکمیل ہے اور اسی طرح انسان کا مقصد

تخلیق بھی ادھورا ہے ۔ انسان اپنے مقصد کی تکمیل کے لیے جو کچھ کرتا ہے اس سے خدا کے مقصد کی تکمیل میں مدد ملتی ہے ؛ انسان کی صلاحتیں لامحدود ہیں ، خدا کی کامل ترین اور منفرد ترین خودی اس کے سامنے ایک مثالی تصور ، بلند مقصد یا نصب العین ہے اور نورازل اس کی راہ ارتقاء میں چراغ ہدایت ہے ۔

گذشتہ بحث کا خاص موضوع منفرد خودی کا ارتقاء رہا ہے ، اب مختلف خودیوں کے باہمی تعاون پر غور کرنا چاہیے ۔

یہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ مختلف خودیوں کے درمیان حسن و عشق رشتۂ ارتباط ہے اس لیے خودیوں کا باہمی تعاون محبت و ہمدردی پر مبنی ہونا چاہیے ۔ اپنے دشمن سے نفرت نہ کیجیے بلکہ اس پر رحم کیجیے کیوں کہ اگر اس کا تعصب نفرت کی بنا پر ہے تو وہ اپنی خودی کے حق میں ناانصافی کرتا ہے ؛ جنگ و جدال ، صرف دفاعی حیثیت سے روا ہیں اور جب ایسا وقت آ پڑے تو جان پر کھیل جائیے کیوں کہ خودی اپنی اس بلند حالت میں لافانی ہوتی ہے اور موت اس کے لیے ایک بے معنی شے ہے لیکن اپنی حد سے تجاوز نہ کیجیے ۔ یاد رکھیے کہ آپ کے حریف مقابل کی خودی خواہ گمراہ سہی لیکن اپنی فطرت میں بعینہ آپ کی خودی کے مماثل ہے ؛ قومی حیثیت سے مشترک مقاصد و جذبات کا حامل ہونا خودیوں کی ہم آہنگی اور باہمی تعاون میں کثیر اضافے کا باعث ہوتا ہے ۔ کسی قوم کی تاریخ خودیوں کے ربط و تعاون یا انتشار و عدم تعاون کی روداد ہوتی ہے ؛ افراد کی خودیاں ، مشترکہ قومی مقاصد کے سرچشمے سے قوت و حیات کی طلب گار ہوتی ہیں ، کسی قوم کے افراد کی خودیوں کے درمیان

جو رشتہ استوار ہوتا ہے ، وہ لازماً محبت و ہمدردی کا رشتہ ہے۔

اقبال کے فلسفۂ خودی کا نقطۂ عروج خودی کی نشو و نما کے ذریعے افراد کے کردار کی تعمیر ہے۔ اقبال کا واضح مقصد فوق البشر کی ایک ایسی نسل تیار کرنا ہے جو عقل کے ذریعے عناصر پر لامحدود غلبہ و اقتدار حاصل کر لے اور ساتھ ہی بوسیلۂ وجدان یا تعلق باللہ خدائی مقاصد سے بھی سرشار ہو؛ وہی انسان اس زمین پر خدا کی خلافت کے مستحق ہوں گے، نہیں بلکہ یہ زمین و آسمان ان کی میراث بن جائیں گے۔ انھوں نے ایسے فرد کامل کا تصور بھی پیش کیا ہے جس کی بلند شخصیت اپنی بے پناہ کشش سے راہ نجات یا صراط مستقیم پر دوسروں کی رہنمائی کرے گی، یہ ان کا نظریۂ رسالت ہے۔

اس مقالے کے خاتمے پر دو ایک ایسے پہلو پیش کرتا ہوں جن میں مجھے اقبال سے اختلاف ہے۔ فلسفے میں کون شخص حرف آخر کہنے کا دعوےٰ کر سکتا ہے؟

اقبال فنون لطیفہ اور ان کی طلب و تحصیل کو کوئی اہمیت نہیں دیتے کیوں کہ ان کے نزدیک یہ چیزیں خودی کی اُس حالت مستعدی و بیداری میں ڈھیلا پن پیدا کر دیتی ہیں جو خودی کی ترقی کے لیے ضروری ہے۔

یہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ حسن و عشق خودی کی فطری اساس ہیں ، فنون لطیفہ حسن کے مظاہر نہیں تو اور کیا ہیں؟ میری رائے میں فنون لطیفہ کی قدرشناسی کی صلاحیت خودی کے بلند اور ترقی یافتہ ہونے کی ایک علامت ہے؛ جو شخص اس فطری صلاحیت

سے بہرہ مند ہوتا ہے ، وہ حسن کا شدید احساس رکھتا ہے یعنی اُس بے ساختہ جذبۂ عشق کا احساس رکھتا ہے جو دیگر خودیوں سے ظہور میں آئے ، اس کی ہمدردیوں کا دائرہ بہت وسیع ہوتا ہے ، اُس کے دل میں نفرت اور دنایت کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں رہ جاتی ۔ غالباً اقبال نے ماحول کے معاملے میں خودی کے اس دوہرے کردار کو نظر انداز کر دیا ہے کہ وہ ایک طرف تاثرات قبول کرتی ہے تو دوسری طرف ان تاثرات کا جواب بھی حرکت و عمل کی صورت میں اُس سے سرزد ہوتا ہے ۔ احساس حسن کا تعلق پہلی شق سے ہے لٰہذا وہ ارتقائے خودی کے لیے بے حد مفید ہے ؛ ہاں اس میں شک نہیں کہ فرد کو ارتقائے خودی کے دوسرے پہلو یعنی سعی و عمل کی اہمیت سے کبھی تغافل نہ برتنا چاہیے ۔

ایک نکتہ اور بھی ہے ، اقبال کا کہنا ہے کہ خوذی کو بقائے دوام کی ضمانت خود بخود نہیں ملتی بلکہ جد و جہد سے حاصل کی جاتی ہے ۔ یہاں یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ بقاء کے مدارج کا انحصار خودی کی جد و جہد پر ہے کیوں کہ یہ ظاہر بات ہے کہ کوئی وجود عقلاً معدوم نہیں ہو سکتا ، فنائے کامل ایک لا یعنی شے ہے اور برگساں کا یہ قول درست ہے کہ عدم محض کا تصور نا ممکن ہے ؛ اس کائنات کے معرض وجود میں آنے سے پیشتر یقیناً کوئی نہ کوئی نظام ہستی رہا ہوگا کیوں کہ عدم کا تصور نا ممکن ہے ۔ یہ اثبات وجود باری تعالیٰ کے لیے ایک قوی دلیل ہے اور یہ دلیل بقائے خودی کے لیے بھی مساوی طور پر کارآمد ہے ۔

آٹھواں باب

اقبال کا احتجاج

ڈاکٹر مس کاظمی

مترجمہ

سجاد رضوی

ایک سال کا عرصہ ہوا جب میں آل پاکستان ویمن کانفرنس کے اجلاس میں شریک ہونے کے لیے پاکستان روانہ ہونے لگی تو میرے ایک پاکستانی دوست نے اقبال کی ایک کتاب مجھے پیش کی۔ مجھے خیال ہوا کہ یہ بھی ان شعری مجموعوں کی مانند ہوگی جو آئے دن شائع ہوتے رہتے ہیں اور پھر گم نامی کے اندھیرے غار میں جا گرتے ہیں، میں نے کتاب کھولی تو میری نگاہوں کے سامنے یہ شعر تھے:

آشنائے من ز من بے گانہ رفت
از خمستانم تہی پیمانہ رفت

من شکوہ خسروی او را دہم
تخت کسریٰ زیر پائی او نہم

او حدیث دلبری خواہد زمن
رنگ و آب شاعری خواہد زمن

کم نظر بیتابیٔ جانم نہ دید
آشکارم دید و پنہانم نہ دید

برگ گل رنگین ز مضمون من است
مصرع من قطرۂ خون من است

یہ ان اشعار کی قوت بیان یا موسیقی نہ تھی جس نے مجھے اپنی جانب متوجہ کیا ، یہ شاعر کا خلوص آتشیں تھا جس نے شعری فن کی تمام خوبیوں کو مات کر دیا تھا ۔ اس کا مقصد یہ نہ تھا کہ وہ اپنے سہانے نغموں سے فردوس گوش کا سامان پیدا کرے ؛ اس کے نغمے کی حیثیت بانگ درا ایسی تھی جس نے شعراء کو ان نقصانات سے آگاہ کیا جو ان کی اس شاعری سے انسانیت کو پہنچ سکتے تھے جس میں روایتی فراری انداز اور زندگی کی گمراہ کن تعبیر کا اظہار ہوتا تھا :

زمن با شاعر رنگین بیان گو
چہ سود از سوز اگر چون لالہ سوزی

نہ خود را می گدازی ز آتش خویش
نہ شام درد مندی بر فروزی

مجھے پاکستان کے مختصر سے قیام اور اقبال کے ہم وطنوں سے ملنے کے

بعد اندازہ ہوا کہ ایک حقیقی شاعر کیا کچھ حاصل کر سکتا ہے؛ قہوہ خانوں کی نجی گفتگو میں ان کے شعر پڑھے جاتے ہیں اور ان پر بحث و تمحیص کا بازار گرم ہوتا ہے، قوم کے سیاسی اور سماجی رہنما ان کے اشعار اور نغمات سے زور بیان حاصل کرتے ہیں، انہوں نے درست کہا تھا:

ای بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد
چشم خود بربست و چشم ما کشاد

اچھا تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سی بات ہے جس نے انھیں ایک زندہ قوم کی زندہ علامت بنا دیا ہے؟ یہ بات ان کا استفہامی انداز ہے؛ وہ زندگی کو بحالت موجودہ قبول کرنے پر آمادہ ہیں اور جب وہ دیکھتے ہیں کہ موجودہ اقدار فن، شاعری اور حیات کے موجودہ تصورات انسان کی تقدیر درخشاں سے کوئی لگّا نہیں کھاتے، وہ اپنے دور کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیتے ہیں:

گہی افتم گہی مستانہ خیزم
چہ خوں بی تیغ و شمشیری بریزم

نگاہ التفاتی بر سر بام
کہ من با عصر خویش اندر ستیزم

سطور ذیل میں چند روایتی تصورات کے بارے میں اقبال کے اثر آفرین بیانات کا ذکر ہے جو ممکن ہے کسی شخص کے دل میں یہ امنگ پیدا کرے کہ وہ اس بطل عظیم کا زیادہ تفصیلی مطالعہ کرے جس نے مشرق کو بیدار کرنے کے لیے بڑا کام کیا ہے اور انسانیت کی خیر آخرش

میں ہمارے حصہ لینے کے متعلق ہمارے دلوں میں خود اعتمادی کی روح از سر نو پھونک دی ہے۔

اقبال نے اپنے گرد و پیش نظر ڈالی اور اپنے ہم وطنوں کو اس عالم میں زندگی کے دن کاٹتے دیکھا کہ نہ صرف وہ پسماندگی ہی کا شکار تھے بلکہ ایک خوفناک مایوسی نے ان میں سے ہر ایک کی روح کو گھیر رکھا تھا؛ وہ نہ صرف غیر ملکی شہنشاہیت کے پاؤں تلے نہایت ذلیل قسم کی غلامانہ زندگی بسر کر رہے تھے بلکہ یوں معلوم ہوتا تھا گویا انہوں نے اپنی غلامی کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا ہے۔ غیر ملکی آقا ان کے دل و دماغ پر حاوی تھے اور اقبال یہ دیکھ کر خوف زدہ ہو گئے کہ یہ مرض ساری قوم کو اندر ہی اندر کھائے جا رہا ہے؛ انہیں خیال آیا کہ ان کو اس سے نجات دلانے کے لیے کچھ نہ کچھ کرنا چاہیے، اگر قوم کے دل مضبوط ہوں تو سیاسی اور اقتصادی غلامی کا خاتمہ ہو سکتا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں غلامی انسان سے اس کی بصیرت ہی چھین لیتی ہے، صرف آزاد دل و دماغ ہی چیزوں کو ان کی صحیح حالت میں دیکھ سکتے ہیں۔ ایک ایسا ذہن جو غیر صحت مندانہ اخلاقی اور ذہنی اثرات کے زیر سایہ ہو، اس قابل نہیں ہوتا کہ وہ اپنے گرد و پیش کا صحیح ادراک کر سکے؛ جب ذہن مریض ہو تو انسانی زندگی کا سارے کا سارا اخلاق اور ذہنی تانا بانا بکھر کر رہ جاتا ہے۔ اقبال کو اس اہم بنیادی حقیقت کا احساس تھا، انہوں نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا:

چون شود اندیشۂ قومی خراب
ناسرہ گردد بدستش سیم ناب

میرد اندر سینہ اش قلب سلیم
در نگاہ او کج آید مستقیم

چونکہ اس مسئلے پر تنازع ممکن نہیں اس لیے اقبال آگے بڑھتے ہیں اور اس سے نجات کا ذریعہ تجویز کرتے ہیں:

پس نخستین بایدش تطہیر فکر
بعد ازاں آسان شود تعمیر فکر

اس طرح اقبال نے مروجہ اقدار کے خلاف علم بغاوت باند کر دیا خواہ یہ اقدار ادبی ہوں یا اخلاقی ، مذہبی ہوں یا سیاسی اور اقتصادی اور ہر ممکن طریقے پر کوشش کی کہ قوم کو بے عملی اور غنودگی کی زندگی سے جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر بیدار کریں ۔

تقدیرِ انسان:

انھوں نے انسان کے دل میں اپنی تقدیر کے بارے میں خود اعتمادی کی روح پھونکنے کی کوشش کی؛ انھوں نے اس کے سامنے اس کے آباء و اجداد کی عظمت کے نقشے کھینچے اور مستقبل کے عظیم تر امکانات کی تصویریں بنائیں ، انھوں نے اسے انسان کی سرگذشت کچھ اس طریق پر سنائی کہ اس کے دل میں اس جلاوطنی اور زوال آدم کے بارے میں احترام کا جذبہ پیدا ہو گیا ، انھوں نے انسان کی مادی اور روحانی ترقیوں اور کمالات کا تذکرہ کیا اور اُن کی حیرت انگیز قوت شعری نے انھیں کچھ اس انداز میں پیش کیا کہ وہ روز مرہ کا تجربہ اور سامنے کی بات معلوم ہوتے تھے ۔ انھوں نے یہ کوشش کی کہ انسان کو اس کے اعلیٰ تر امکانات کی طرف متوجہ کریں؛ ان کی پہلی کوشش تو انسانی

فکر کی تہذیب تھی اور پھر تعمیر ذہن کی باری آتی تھی ۔ ان کے مخاطب اقوام شرق بالعموم اور سر زمین ہند و پاکستان کے عوام بالخصوص تھے ؛ جن پست حالات میں وہ اپنی عمریں گذار رہے تھے انھوں نے اقبال کے دل میں شعلے بھڑکا دیے :

ز جان خاور آن سوز کہن رفت
تنش وا ماند و جان او ز تن رفت

چو تصویر یکہ بی تار نفس زیست
نمیداند کہ ذوق زندگی چیست

اور انھوں نے جہاد شروع کر دیا ، وہ ان غلط پیدا شدہ اقدار اور معیاروں کے خلاف نبرد آزما ہو گئے جو روحانی اور مادی دونوں دنیاؤں میں انسان کی آزادانہ نشو و نما میں حائل ہوتی تھیں ، انھوں نے آدمی کو دعوت دی کہ وہ کائنات ظاھری پر حملہ کر کے اس کے تمام مادی وسائل کو اپنے قبضے میں کر لے :

دشنہ زن در پیکر ایں کائنات
در شکم دراد گہر چوں سومنات

جان ما را لذت احساس نیست
خاک رہ جز ریزۂ الماس نیست

اس کے بعد وہ ان ارواح کے معجزات کا ذکر کرتے ہیں جنھوں نے زمان و مکان کو مسخر کیا اور ہمیں اپنے عظیم امکانات پر نازاں ہونے کا احساس بخشتے ہیں ، وہ حضرت علی علیہ السلام کے کمالات کا ذکر کرتے ہوئے بڑے کیف کے عالم میں تحریر فرماتے ہیں :

هر کہ در آفاق گردد بو تراب
باز گرداند ز مغرب آفتاب

اور اقبال کے خیال میں وہ طریقہ جس کے وسیلے سے انسان ان قوتوں کو تحصیل کر سکتا ہے ، نہایت سیدھا سادا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان اپنے اندر پوشیدہ قوتوں کا احصاء کر لے :

از خودی آگاہی یداللّٰہی کند
از یداللّٰہی شہنشاہی کند

اس طرح اقبال نے اقدار کی تعیین نو کا کٹھن کام اپنے ذمے لے لیا یعنی یہ کہ وہ انسان کے عروج و زوال کی داستان از سر نو سنائیں ۔ ان کے کلام سے چند ایک اقتباسات اس بات کے لیے کافی ہوں گے کہ قاری کو یہ اندزہ ہو سکے کہ اقبال کی اس بغاوت کی نوعیت کیا تھی جس کا نشانہ بے عملی ، جبریت ، وہ اندھی مادیت جو روح انسانی کے جلال و جمال کا مشاہدہ نہیں کر پاتی اور ملائیت تھی جو صحف مقدسہ کی تعبیر اس طرح کرتی ہے جس سے ایک طرف تو دل کا نور و تابانی جاتی رہتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اپنی مابعدالطبیعیاتی قوتوں پر سے انسان کا ایمان اٹھ جاتا ہے ۔

اگر گفتگو کا آغاز آدم کے نام نہاد ' زوال ' سے کیا جائے تو بات بہت زیادہ دلچسپ رہے گی ؛ دکھاوے کے اخلاق مبلغ اور جعلی قسم کے مذہبی رہنماؤں نے انسان کے جنت سے زمین تک کے سفر کو جلاوطنی قرار دیا جو ایک طرح کی سزا اور زوال تھا ۔ اس طرح زمین پر حیات انسانی کو بڑی حقیر شے شمار کیا جو انسان کے شایان شان نہ تھی اور جس سے فرار نہیں تھا مگر اقبال کے نزدیک یہ انسان کی زندگی

کا سب سے زیادہ شان دار واقعہ تھا ، یہ ایک نئے اور عظیم مستقبل کا نقطۂ آغاز تھا ۔

' پیام مشرق ' میں اقبال نے بڑے دلکش ، موثر اور ڈرامائی انداز میں اس تمام داستان کا لب لباب پیش کر دیا ہے ؛ ' میلاد آدم ' کی تقریب یوں منائی جاتی ہے :

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگری پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظری پیدا شد

فطرت آشفت کہ از خاک جہان مجبور
خود گری ، خود شکنی، خود نگری پیدا شد

زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبد دیرینہ دری پیدا شد

خبری رفت ز گردون بہ شبستان ازل
حذر ای پردگیان پردہ دری پیدا شد

مزاحمت کی روح و رواں جسے ہم ابلیس یا شیطان ، کسی نام سے بھی پکار سکتے ہیں ، آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کرتی ہے اور اس کے دماغ اور توانائیوں کو نئی نئی راہیں سجھاتی ہے ؛ ابلیس انسانوں کو ان کی خلقی خصائص اور صلاحیتوں کی یاد دلاتا ہے اور انسان ابلیس یا شر کے سامنے سر تسلیم خم نہیں کرتا بلکہ ایک نا معلوم شے کی طرف بڑھنے کے لیے اپنی تمنا کا شکار ہو جاتا ہے جسے ' جستجو ' بھی کہا جاتا سکتا ہے ۔ مندرجہ ذیل اشعار میں در اصل انسان کی اپنی تخلیقی قوت کی

صدائے بازگشت ملتی ہے اگرچہ الفاظ شیطان کی زبان سے نکلوائے گئے ہیں :

زندگی سوز و ساز بہ ز سکون دوام
فاختہ شاہین شود از تپش زیر دام

زشت و نکو زادۂ وہم خداوند تست
لذت کردار گیر ، گام بنہ ، جوئی کام

خیز کہ بنمائمت مملکت تازۂ
چشم جہاں بیں کشاں بہر تماشا خرام

تیغ درخشندۂ جان جہانی گسل
جوہر خود را نما ، آئی بروں از نیام

تو نشناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیات دوام ؟ سوختن نا تمام

یہ ہیں وہ باتیں جو انسان کے گوش گذار کی جاتی ہیں ؛ سکون دوام یعنی اطمینان یا فقدان عمل انسان کے لیے بہت زیادہ یکساں و یک رنگ ہوتا ہے ، وہ محض ' موجود ہونا ' نہیں بلکہ زندہ رہنا چاہتا ہے ۔ یہ الفاظ ذہن انسانی میں آگ سی لگا دیتے ہیں ، وہ نئے مقصد کی جستجو میں نکل کھڑا ہوتا ہے ، وہ اپنے گرد و پیش اک لامتناہی زمان و مکان پر نظر ڈالتا ہے اور پھر غیر ارادی طور پر مرئی اور غیر مرئی یا مادی اور غیر مادی موجودات کی تسخیر کا ایک لائحۂ عمل مرتب کر لیتا ہے ۔ اس مقام پر اقبال نے جو طریقہ اظہار اختیار کیا ہے اور جو بحر استعمال کی ہے ، وہ دونوں کے دونوں بڑے شگفتہ اور جو خیالات پیش کیے ہیں ،

وہ بڑے موثر اور ولولہ خیز ہیں :

چه خوش است زندگی را همه سوز و ساز کردن
دل کوه و دشت و صحرا به دمی گداز کردن

ز قفس دری کشادن به فضائی گلستانی
رهٔ آسمان نوردن به ستاره راز کردن

همه سوز نا تمامسم همه سوز آرزویم
بگمان دهم یقین را که شهید جستجویم

انسان بغاوت کرتا ہے ، وہ گمان متغیر کو ایمان راسخ پر ترجیح دیتا ہے ، وہ قفس میں آرام کی زندگی گذارنے کی بجائے جستجو میں مر جانا پسند کرتا ہے اور پھر وہ داستان کیسی باعث فخر کامیابیوں کی داستان ہے جو انسان روز جزا خدا کے سامنے بیان کرتا ہے ؟ وہ فطرت کی تمام طاقتوں کے خلاف اپنی جد و جہد کا ذکر کرتا ہے ، وہ خدا کے سامنے اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ اس نے ابلیس کا کہا کیوں مانا اور بالآخر آسے بتاتا ہے کہ اس نے کس طرح ابلیس پر فتح حاصل کی اور آسے اپنے سامنے سر تسلیم خم کرنے پر کس طرح مجبور کر دیا ۔ انسان خدا سے یوں مخاطب ہوتا :

اے که ز خورشید تو کوکب جان مستنیر
از دلم افروختی شمع جهان ضریر

ریخت هنر های من بحر بیک نائی آب
تیشهٔ من آورد از جگر خاره شیر

من به زمین در شدم من بفلک بر شدم
بستهٔ جادوی من ذره و مهر منیر

گرچه فسونش مرا برد ز راه صواب
از غلطم در گذر عذر گناهم پذیر

رام نگردد جهان تا ز فسونش خوریم
جز بکمند نیاز ، ناز نه گردد اسیر

تا شود از آه گرم این بت سنگین گداز
بستن زنار او بود مرا نا گزیر

عشق بدام آورد فطرت چالاک را
اهرمن شعله زاد ، سجده کند خاک را

اقبال کی طبیعت بے تاب اس نقطۂ نظر کو قبول نہ کر سکتی تھی کہ انسان اس دنیا میں جلاوطنی کے عالم میں ہے اور بڑی بے چینی سے اپنی سزا کی میعاد کے ختم ہونے کا انتظار کر رہا ہے ۔ وہ تو اس کی کامیابیوں پر بڑی مسرت کا اظہار کرتے ہیں ، ایک رباعی میں وہ کہتے ہیں :

یکی اندازہ کن سود و زیان را
چو جنت جاودانی کن جہان را

نمی بینی کہ ما خاکی نہادان
چہ خوش آرا ستیم این خاکدان را

ان کا تصور جنت روایتی بیانات کے بالکل مخالف ہے ، وہ اسے مقام بے لذت اور جہان کور ذوق قرار دیتے ہیں :

کجا این روزگار شیشہ بازی
بہشت این گنبد گردان ندارد

ندیده درد زندان یوسف او
زلیخائش دل نالان ندارد

خلیل او حریف آتشی نیست
کلمیش یک شرر در جان ندارد

به صرصر در نیفتد ذورق او
خطر از لطمۂ طوفان ندارد

یقین را در کمین بوک و مگر نیست
وصال اندیشۂ هجران ندارد

کجا آن لذت عقل غلط سیر
اگر منزل ره پیچان ندارد

مزی اندر جهان کور ذوق
که یزدان دارد و شیطان ندار

ایک آور مقام پر وہ بتاتے ہیں کہ ایک حور کیسے شاعر سے تقاضا کرتی ہے کہ وہ آرام سے زندگی کا لطف اٹھائے ؛ شاعر جسے غیر متنوع حوروں اور ایک سکون دائم بہشت سے بہت کم دلچسپی ہے ، کہتا ہے :

چہ کنم که فطرت من به مقام در نسازد
دل نا صبور دارم چو صبا به لاله زاری

چو نظر قرار گیرد به نگار خوب روئی
تپد آن زمان دل من پئی خوب تر نگاری

ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابی
سر منزلی ندارم کہ بمیرم از قراری

طلبم نہایتی آں کہ نہایتی نہ دارد
بہ نگاہ نا شکیبی بہ دل امید واری

دل عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانی
نہ نوائی دردمندی نہ غمی نہ غم گساری

انسان کے مقدر کا جو نقشہ اقبال کی شاعری میں ملتا ہے ، اس کا گذشتہ پس منظر بھی اتنا ہی پر شکوہ ہے جس قدر اس کا مستقبل روح افزا یہاں تک کہ فرشتے بھی بوقت سفر اسے مبارک باد دیتے ہیں اور اس کے لیے زیادہ متنوع ، زیادہ بھرپور اور زیادہ مسرت آگیں زندگی کی پیشگوئی کرتے ہیں ؛ ' جاوید نامہ' میں فرشتے پکار اٹھتے ہیں :

فروغ مشت خاک از نوریاں افزوں شود روزی
زمیں از کوکب تقدیر او گردوں شود روزی

خیال او کہ از سیل حوادث پرورش گیرد
ز گرداب سپہر نیلگوں افزوں شود روزی

اور ایک آسمانی صدا زمین کو اس کے روحانی اور مادی خزانوں سے آگاہ کرتی ہے ؛ یہ آواز انسان کو خلیفۃ اللہ فی الارض کی حیثیت سے پیش کرتی ہے

ای امینی زا امانت بے خبر
غم مخور اندر ضمیر خود نگر

روز ها روشن ز غوغای حیات
نی از آن نوری ببینی در جهات

شستهٔ از لوح جان نقش امید
نور جان از خاک تو آید پدید

عقل آدم بر جهان شب خون زند
عشق او بر لا مکان شب خون زند

چشم او روشن شود از کائنات
تا به بیند ذات را اندر صفات

وہ اعلان کرتا ہے :

زندگانی نیست تکرار نفس
اصل او از حی و قیوم است و بس

زندگی خواهی خودی را پیش کن
چار سو را جذب اندر خویش کن

زندگانی قوت پیداستی
اصل او از ذوق استیلاستی

جیسا کہ کئی مرتبہ بیان ہو چکا ہے انسان کو بے خانماں بنا کر جنت سے نہیں نکالا گیا تھا بلکہ خود اس نے خدا کی پیدا کردہ کائنات میں نئی زندگی کی روح پھونکنے کی عظیم اور کٹھن ذمہ داری کو جان بوجھ کر قبول کیا تھا ؛ آسمان نے فطرت کی صلا پر لبیک کہنے سے انکار کر دیا تھا ، انسان نے کہ صفات الوہی کا حامل تھا اور اسے اپنی طاقتوں پر بھروسہ تھا ، یہ پیشکش کی کہ وہ زمین پر خدا کی تخلیقی

صفات کا عکس بنے گا، حافظ کے الفاظ میں:

آسماں بار امانت نتوانست کشید
قرعۂ فال بنامِ من دیوانہ زدند

لیکن تفویض امانت کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر مختلف ہے، خلافت الٰہی کی قبا نہ تو زبردستی انسان کو اڑھائی گئی اور نہ قرعۂ فال کے ذریعے اس کا فیصلہ کیا گیا؛ آگے بڑھنے کے لیے انسان کی پیدائشی لگن اور اشہب زمان و مکان پر سواری کرنے کی تمنا اسے ایسی حالت میں نہ رہنے دیتی تھی جہاں نہ حرکت کا وجود ہو اور نہ عمل کا اور اگر عمل ہو بھی تو غیر تخلیقی ۔ اسی سلسلے میں زمانہ سازی کے اس پرانے تصور پر اقبال بڑے زور کا حملہ کرتے ہیں جو یہ کہتا ہے کہ:

زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ بساز

اگر انسان کو اپنے ماحول کے ساتھ مطابقت ہی کرنا ہوتی تو پھر انسان کی ذہنی اور جسمانی طاقتوں کا دائرۂ عمل بہت محدود ہو کے رہ گیا ہوتا؛ اس کی تخلیقی لگن کو محض اس بات ہی سے تسکین حاصل نہ ہو سکتی کہ وہ اپنے آپ کو آندھی، بارش، گرمی یا سردی سے بچا لے ۔ وہ تو ماحول ہے جسے انسان کی ضروریات اور روز افزوں خواہشات کے مطابق ڈھلنا ہے؛ زندگی کا اصل مزا اس بات میں ہے کہ فطرت کی مرئی اور غیر مرئی قوتوں کو نت نئے سانچے میں ڈھالا جائے، ان قوتوں کی غلامی تو صرف جینا ہے زندگی نہیں:

حدیث بے خبر آں است با زمانہ بساز
زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز[1]

۱- اقبال ہی کہتے ہیں:

گفتند جہان ما آیا بتو می سازد
گفتم کہ نمی سازد، گفتند کہ برہم زن

وہ انسان کی ذات میں داخلی اور خارجی دونوں طرح کے انقلابات برپا کرنے کی تلقین کرتے ہیں :

در شکن آن را که ناید سازگار
از ضمیر خود دگر عالم بیار

بندۂ آزاد را آید گران
زیستن اندر جہان دیگران

ہر وہ شے جو تمھیں ساگازر نہیں ، برباد کر دو اور
اپنے آپ سے اک نئی دنیا بناؤ ؛ بندۂ آزاد پر
وسروں کی دنیا میں جینا گراں گزرتا ہے ۔

اقبال صرف عینیت پرست ہی نہیں ؛ وہ ابتدائے آفرینش سے انسان کی ترقی پر نظر ڈالتے ہیں اور بڑی ٹھوس تجاویز پیش کرتے ہیں ، وہ ناقابل تردید بدیہی باتیں پیش کرتے ہیں ، تاریخی واقعات کے حوالے دیتے ہیں اور اپنے قاری کو وہ حوصلہ اور وہ اعتماد عطا کرتے ہیں جو مقدرات کے حصول کے لیے ضروری ہے ، وہ بڑے سیدھے سادے طریق پر انسان سے مخاطب ہوتے ہیں :

از طریق زادن اے مرد نکو
آمدی اندر جہان چار سو

ہم بروں جستن بزادن می توان
بندہای خود کشادن می توان

لیک این زادن نه از آب و گل است
داند آن مردی که او صاحب دل است

آن ز مجبوری است این از اختیار
آن نہان در پردہ ہا این آشکار

آن سکون و سیر اندر کائنات
این سراپا سیر بیرون از جہات

آن یکی محتاجیٔ روز او شب است
و آن دگر روز و شب و را مرکب است

زادن طفل از شکست اشکم است
زادن مرد از شکست عالم است

جان بیداری چو زاید در بدن
لرزه ها افتد در این دیر کہن

وہ آن اقوام شرق کو اک جاودانی درس دینے کے لیے تاریخ کے اوراق الٹتے ہیں جن کے پر شکوہ ماضی کے نقوش صدیوں کے غیر ملکی استیلاء کی بنا پر دھندلے پڑ چکے ہیں:

چیست تاریخ ای ز خود بیگانهٔ
داستانی ؟ قصهٔ ؟ افسانهٔ ؟

این ترا از خویشتن آگه کند
آشنائی کار و مرد ره کند

هم چو خنجر بر فسانت می زند
باز بر روی جهانت می زند

شعلهٔ افسرده در سوزش نگر
دوش در آغوش امروزش نگر

شمع او بخت امم را کوکب است
روشن از وی امشب و هم دیشب است

چشم بر کاری که بیند رفته باز
پیش تو باز آفریند رفته باز

سر زند از ماضیٔ تو حال تو
خیزد از حال تو استقبال تو

مشکن ار خواهی حیات لازوال
رشتهٔ ماضی ز استقبال و حال

مردہ دلوں کو زندہ کرنے اور تمام کمزوریوں ، روکاوٹوں اور مادی مشکلات کے باوصف انہیں آمادۂ وغا کرنے کے لیے اقبال تاریخ اسلام سے روح پرور مثالیں پیش کرتے ہیں:

عشق با نان جویں خیبر گشاد
عشق در اندام مہ چاکی نہاد

کلهٔ نمرود بی ضربی شکست
لشکر فرعون بی حربی شکست

ای مثال مرده در صندوق گور
می توان برخاستن بی بانگ صور
بر مکان و بر زمان اسوار شو
فارغ از پیچاک این زنار شو

اقوام شرق کے مابین مایوسی اور بے ہمتی کی گھسر پھسر میں اپنی آواز بلند کرتے ہوئے اقبال نے انھیں تقدیر انسانی سے آگاہ کیا ، انھوں نے ان کی اپنی کامیابیوں کا خصوصیت سے ذکر کیا اور انھیں ترقی اور خوشحالی کا یقین دلایا لیکن لوگوں کو حقیقت کا سامنا کرانے کے لیے بہت سے بتوں کو پاش پاش کرنا ان کے لیے لازم تھا ؛ قوم کی زندگی پر غلط اقدار اور معیار حاوی تھے ، برسوں کی غلامی نے ان کی بصیرت چھین لی تھی ، بے عملی اور بے ہمتی نے ان کے دلوں میں ایمان کر ختم کر دیا تھا ، مغرب کی بڑھتی ہوئی اور حاوی مادیت ان پر یوں سایہ فگن ہو گئی تھی کہ مذہبی رہنماؤں نے بھی پیغامات الٰہی کی ایسی تاویلیں پیش کرنا شروع کر دی تھیں جو شہنشاہیت پسند حکمرانوں کی خواہشات اور احکام کے مطابق تھیں اور جن کا مقصد اس کے سوا کچھ اور نہ تھا کہ لوگ اپنی پرسکون اور خوش آیند جہالت میں پڑے رہیں اور بھیڑ بکریوں کی طرح ان کی خدمت کرتے رہیں ۔

اقبال نے ان غیر ملکی شہنشاہیت پسندوں پر بڑی سخت نکتہ چینی کی اور ان کی تدبیر مملکت کی شیطانی چالوں کو بے نقاب کر دیا ، وہ اپنی مثنوی ' پس چہ باید کرد ' میں کہتے ہیں :

مکتب از تدبیر او گیرد نظام
تا بکام خواجه اندیشد غلام

شیخ ملت با حدیث دل نشیں
بر مراد او کند تجدید دیں

انھوں نے بڑے موثر پیرایے میں مغرب کے حلال و حرام کے تصور پر اعتراضات وارد کیے ھیں:

تا ندانی لکتۂ اکل حلال
بر جماعت زیستن گردد وبال

آہ یورپ زیں مقام آگاہ نیست
چشم او ینظر بنور اللہ نیست

او نداند از حلال و از حرام
حکمتش خام است و کارش نا تمام

امتی بر امتی دیگر چرد
دانہ ایں میکارد حاصل آن برد

از ضعیفان نان ربودن حکمت است
از تن شان جان ربودن حکمت است

تا تہ و بالا نہ گردد این نظام
دانش و تہذیب و دین سودای خام

پہلی جنگ عظیم کے بعد مغربی اقوام کی قائم کردہ جمعیت اقوام کا

ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ یہ تو کمزور اقوام کو لوٹنے کے لیے مغربی اقوام کا پرامن ذریعہ ہے ، ان کی رائے یہ تھی :

من از این بیش ندانم که کفن دزدی چند
بهر تقسیم قبور انجمنی ساخته اند

مگر 'پس چہ باید کرد' میں انھوں نے ان شہنشاہت پسندوں کی شر انگیز پالیسی کو بے نقاب کر ڈالا ہے :

سلطنت را جامع اقوام گفت
کار خود را پخته کرد و خام گفت

در فضائش بال و پر نتوان گشود
با کلیدش هیچ در نتوان گشود

گفت با مرغ قفس "ای دردمند
آشیان در خانهٔ صیاد بند

هر که سازد آشیان در دشت و مرغ
او نباشد ایمن از شاهین و چرغ"

از فسونش مرغ زیرک دانه مست
ناله ها اندر گلوی خود شکست

الحذر از گرمیٔ گفتار او
الحذر از حرف پهلودار او

چشم ها از سرمهٔ اش بے نور تر
بندهٔ مجبور ازو مجبور تر

از خودی غافل نگردد مرد حر
حفظ خود کن حب افیونش مخور

دامن او را گرفتن ابلہی است
سینهٔ او از دل روشن تہی است

آه از قومی که چشم خویش بست
دل به غیر الله داد ، از خود گسست

اسی قدر تندی سے وہ مغرب کے مادیت پرستانہ خیالات پر نکتہ چینی کرتے ہیں اور یوں ان پردوں کو پارہ پارہ کر دیتے ہیں جو مشرق کی آنکھوں پر پڑے ہوئے تھے ؛ 'خطاب به دانایان فرنگ' میں وہ کہتے ہیں :

از من ای بادصبا گوئی به دانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است

چشم جز رنگ گل و لاله نه بیند ورنه
آن چه در پردهٔ رنگ است پدیدار تر است

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری
عجب اینست که بیمار تو بیمار تر است

دانش اندوختۂ دل ز کف انداختۂ
آه زاں نقد گرانمایہ کہ در باختۂ

وہ اقوام شرق کو بتاتے ہیں کہ علم و دانش اقوام غرب ہی کا اجارہ نہیں ، یہ تو لذت ایجاد و جستجو کا ثمرہ ہے اور حقیقت یہ ہے کہ جدید سائنسی علوم و افکار بہت حد تک مسلمان مفکرین کے مرہون منت ہیں :

حکمت اشیاء فرنگی زاد نیست
اصل او جز لذت ایجاد نیست

نیک اگر بینی مسلماں زادہ است
این گہر از دست ازما افتادہ است

چوں عرب اندر اروپا پا کشاد
علم حکمت را بنا دیگر نہاد

دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند
حاصلش افرنگیاں بر داشتند

ایں پری از شیشۂ اسلاف ماست
باز صیدش کن کہ او از قاف ماست

لیکن جب وہ مشرق کو یہ تلقین کرتے ہیں کہ مغرب سے علوم حاصل کریں تو اس کے ساتھ ہی ساتھ ہمیں اندھی تقیلد کے خطرات سے بھی متنبہ کرتے جاتے ہیں ۔ خاص طور پر وہ ہمیں مغربی تہذیب کی ظاہریت سے خبردار رہنے کو کہتے ہیں ؛ وہ یہ چاہتے ہیں

کہ ہم مفید چیزیں حاصل کریں اور باقی ترک کر دیں ۔ 'جاوید نامہ' میں انھوں نے مغربی تہذیب کے ان دونو پہلوؤں کا بڑی خوبصورتی سے جائزہ لیا ہے ؛ وہ ہمیں جدید بننے کی تلقین کرتے ہیں لیکن یہ بھی چاہتے ہیں کہ ہم اپنے آپ کو اور اپنی اخلاقی اور تہذیبی اقدار کو کھو نہ بیٹھیں :

شرق را از خود برد تقلید غرب
باید این اقوام را تنقید غرب

قوت مغرب نہ از چنگ و رباب
نی ز رقص دختران بی حجاب

محکمی او را نہ از لا دینی است
نی فروغش از خط لاطینی است

قوت افرنگ از علم و فن است
از ہمین آتش چراغش روشن است

علم اشیاء داد مغرب را فروغ
حکمت او ماست می بندد ز دوغ ۔

علم اشیاء علم الاسماستی
ہم عصا و ہم ید بیضاستی

علم و فن را اے جوان شوخ و شنگ
مغز می باید نہ ملبوس فرنگ

اندرین رہ جز نگہ مطلوب نیست
این کلہ یا آن کلہ مطلوب نیست

فکر چالاکی اگر داری بس است
طبع دراکی اگر داری بس است

گر کسی شبہا خورد دود چراغ
گیرد از علم و فن و حکمت سراغ

ملک معنی کس حد او را نہ بست
بی جہاد پیہمی ناید بدست

بندۂ افرنگ از ذوق نمود
می برد از غربیان رقص و سرود

از تن آسانی بگیرد سہل را
فطرت او در پذیرد سہل را

سہل را جستن دریں دیر کہن
ایں دلیل آں کہ جان رفت از بدن

انھیں اس بات کا علم تھا کہ مشرق اقوام کی آنکھیں مغرب کی ظاہری چمک دمک سے چندھیا گئی ہیں اور ان میں درست و نادرست کی تمیز کا سلیقہ باقی نہیں رہا ؛ ان کا اصرار تھا کہ مغرب کی ظاہری اور باطنی زندگی کا قریب سے مشاہدہ کیا جائے اور ہم بذات خود ان کی مادی خوشحالی اور ذہنی و سائنسی ترقی کی وجوہات معلوم کریں ۔ انھوں نے مشرق کو اس کے خواب غفلت سے بڑی سختی

سے جھنجھوڑا اور صرف ایک ھی بنیادی صداقت پر زور دیا کہ علم اشیاء ھی مادی اور روحانی ترقی کی راہ میں صحیح راھنما بن سکتا ھے؛ وہ راتوں کو چراغ کی روشنی میں کام کرنے کی تلقین کر کے ، ھمیں غلط اقدار کی کھائیوں اور مغرب سے نمودار ھونے والی روشنی کی چندھیا دینے والی چمک دمک سے خبردار کرتے ھیں۔

شعر اور فنونِ لطیفہ:

ان کی بغاوت کا ایک اور اھم پہلو ان کی وہ تنقید و مذمت ھے جو انھوں نے فنون لطیفہ اور شاعری کے بارے میں بعض جدید نظریات پر کی ھے ؛ وہ برسوں کے داخلی اور خارجی تجربات کے بعد اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ انسان کی صرف وھی سرگرمیاں 'خیر' کہلانے کی مستحق ھیں جو عام بہبود میں اضافے کا باعث ھوں۔ اقبال کے نزدیک فن کا مقصد انحراف یا ابتذال پیدا کرنا نہیں بلکہ حسن کو حسین تر بنا کر انسان کی تخلیقی طاقتوں کو اور زور بخشنا ھے ؛ وہ فن برائے فن کے قائل نہیں ، اس کی وجہ یہ ھے کہ فن یا انسانی شخصیت کی کوئی بھی تخلیقی تظلیل ھمیشہ اپنے سے ماوراء کسی مقصد تک لے جاتی ھے ۔ وہ خود بھی اس بات پر نازاں ھیں کہ انھوں نے محض قافیے ، ردیف اور بحر کا لطف اٹھانے کے لیے یا کسی اور ھوائی بات کا مزا حاصل کرنے کے لیے شعر نہیں کہے بلکہ اس طرح انھوں نے روح انسانی کے رازھائے سربستہ بے نقاب کر دیے ھیں :

کشودم از رخ معنی نقابی
بدست ذره دادم آفتابی

ان کے نزدیک فن وہ وسیلہ ہے جس سے زندگی کو معمولی سے بلند سطح پر لے جایا جا سکتا ہے نہ کہ اس ذریعے زندگی سے تعلق خاطر ہی ختم ہو جائے؛ فن بالواسطہ یا بلاواسطہ زندگی کی حمایت کا نام ہے ، اس سے فرار کا نہیں؛ اقبال کے زمانے میں شاعری غیر صحت مندانہ راہوں کو اختیار کر چکی تھی جو زندگی کی اخلاق اقدار سے بہت دور اور بہت پستی تک لے جاتی تھیں۔ اقبال نے اس صورت حال کا بے باکی سے سامنا کیا ، انھوں نے اپنا نقطۂ نظر واضح کرنے کے لیے فلسفیانہ یا ما بعد الطبیعیاتی موشگافیوں کا سہارا نہیں لیا ، انھوں نے پڑتے ہی شاعر کو مخاطب کیا :

ای میان کیسہ ات نقد سخن
بر عیار زندگی او را بزن

هر چه باشد خوب و زیبا و جمیل
در بیابان طلب ما را دلیل

نقش او محکم نشیند در دلت
آرزو ها آفریند در دلت

سینۂ شاعر تجلی زار حسن
خیزد از سینائی او انوار حسن

از نگاهش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسون او محبوب تر

از دمش بلبل نوا آموخت است
غازه اش رخسار گل افروخت است

سوز او اندر دل پروانه ها
عشق را رنگین از افسانه ها

فکر او با ماه و انجم هم نشین
زشت را نا آشنا خوب آفرین

خضر و در ظلمات او آب حیات
زنده تر از آب چشمش کائنات

اقبال کے نزدیک وہ شاعر جو خیالی اقدار کا قائل ہو اور یوں معلوم ہوتا ہو کہ وہ زندگی سے فرار کر کے ایک غلط قسم کا سکون حاصل کرنا چاہتا ہے، جسم انسانی میں عضو مریض ہے جس کا یا تو علاج کرنا چاہیے یا اسے کاٹ دینا چاہیے؛ وہ اس قوم پر اظہار افسوس کرتے ہیں جس پر فراریت پسند شاعر چھائے ہوئے ہوں:

وای قومی کز اجل گیرد برات
شاعرش وابوسد از ذوق حیات

خوش نماید زشت را آئینہ اش
در جگر صد نشتر از نوشینہ اش

بوسهٔ او تازگی از گل برد
ذوق پرواز از دل بلبل برد

سست اعصاب تو از افیون او
زندگانی قیمت مضمون او

میر باید ذوق رعنائی ز سرو
جرهٔ شاهین از دم سردش تذرو

ماهی و از سینه تا سر آدم است
چون بنات آشیان اندر یم است

از نوا بر ناخدا افسون کند
کشتی اش در قعر دریا افکند

نغمه هائش از دلت دزدد ثبات
مرگ را از سحر او خوانی حیات

چون زیان پیرایه بندد سود را
می کند مذموم هر محمود را

در یم اندیشه اندازد ترا
از عمل بیگانه می سازد ترا

از خم و مینا و جامش الحذر
از مئی آئینه فامش الحذر

غالباً ” اقبال ان فراری اور علامتی رجحانات کو صحیح معنوں میں نہیں دیکھ پائے ہوں گے جن کے بعض حلقے بڑے قائل ہیں مگر ان کی تنبیہ بڑی بر وقت تھی اور اس نے اپنے ملک میں فن شعر پر بڑا اثر ڈالا ہوگا۔ بہر حال اب وہ وقت آ گیا ہے کہ مشرق کے شعراء اور اقوام کو ان کے پیغام سے آز سر نو آگاہ کیا جائے تاکہ وہ تخلیق شعر کے بظاہر آسان طریقوں سے بچیں جو اس کے سوا کسی قسم کی مقصد براری نہیں کرتے کہ وہ ہماری اس ہود کے ذہن میں کلبلاتے ہوئے ابتذال اور مؤلفات کے اظہار کا ذریعہ بنیں جو علم اور لاعلمی کے درمیان جکڑی ہوئی ہے اور اس کوشش میں مصروف ہے کہ اپنے ارد گرد دیواریں بلند کرکے ایک پر سکون گوشۂ گمنامی میں پڑی اونگتی رہے ؛ لازم ہے کہ یہ بات پھر ان کے کانوں تک پہنچائیں :

ای میان کیسہ ات نقد سخن
بر عیار زندگی او را بزن

جبریت کے خلاف بغاوت :

اقبال نے ان لوگوں کو رکنے کے لیے آواز دی جو ایک ایسی نوشتۂ ازل تقدیر کی طاقت کے زیر اثر کہیں کے کہیں جا رہے تھے جو محض ان کے ذہنوں کی پیداوار تھی اور جسے انھوں نے خود اپنے آپ پر حاوی کر رکھا تھا ۔ انھوں نے اپنے قاری کو باصرار کہا کہ وہ اپنے کانوں اور اپنے دلوں کو اس دوائے مسکّن سے بچائیں :

که بر من و تو در اختیار نگشاد است

مشرق میں اور خصوصاً مسلمانوں میں زندگی کے اس قدری نظریے نے

کشاکش اور جد و جہد کے جذبے کو بہت نقصان پہنچایا ہے ۔ اقبال نے ان جبری خیالات پر بڑی سخت نکتہ چینی کی جو ہمارے ادب اور افکار پر عموماً مسلط ہیں اور اس بات پر زور دیا کہ انسان کا ارادہ اور عمل ہی اس کی زندگی کا راستہ معیّن کرتے ہیں ۔ اقبال نے مسئلۂ تقدیر پر جس طرح رائے زنی کی ہے ، وہ بڑی معتدل اور حوصلہ افزا ہے ؛ وہ فرماتے ہیں :

معنیِ تقدیر کم فہمیدۂ
نی خودی را نی خدا را دیدۂ

مردِ مومن باخدا دارد نیاز
باتو ما سازیم و تو با ما بساز

عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است
روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است[1]

اقبال کو اس بات کا رنج ہے کہ انسان نے اس عقیدے کی بنا پر کہ مشیتِ ایزدی نے ہر شے پہلے ہی سے معین کر رکھی ہے ، اپنے آپ پر بھروسہ کرنا چھوڑ دیا ہے :

ارضیاں نقد خودی در باختند
نکتۂ تقدیر را نشناختند

رمز باریکش بحرفی مضمر است
تو اگر دیگر شوی او دیگر است

اور اقبال کے نزدیک اگر تقدیر کی راہ ہمارے مناسب حال نہ ہو تو یہ

۱۔ وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى ۔ (قرآن مجید)

شیوۂ مردانگی نہیں کہ ہم اس پر گھسٹتے ہوئے چلے جائیں۔ زندگی کا ایسا رشتہ جو انسانی ترقی کی راہ میں حائل ہو لازماً بدل دینا چاہیے؛ تقدیر ازل کا انسانی ارادوں ، اعمال اور عزم سے الگ کوئی وجود نہیں اور اسے ہماری قوت ارادی ہی معین کرتی ہے۔ انسان کے تخلیقی اعمال کی نہ تو کوئی حد ہے اور نہ کوئی خاص طبعیت؛ اس کی تقدیر اس کی اپنی داخلی فعالیت اور خارج کی دنیا میں اس کے اعمال سے منسلک ہے ۔ اقبال نے روز مرہ کی زبان میں تصور تقدیر کی لطیف و دقیق باتوں کو جو بظاہر ناقابل اظہار دکھائی دیتی ہیں ، قالب اظہار بخشا ہے اور ان کی قوت متخیلہ نے انہیں اس قابل بنایا ہے کہ وہ ان برسوں پرانے مابعد الطبیعیاتی افکار کو مؤثر اور بدیہی پیرایے میں بیان کر سکیں :

گر ز یک تقدیر خون گردد جگر
خواہ از حق حکم تقدیر دگر

تو اگر تقدیر نو خواہی رواست
زانکہ تقدیرات حق لا انتہاست

اقبال انسان کو اس کی ان ذمہ داریوں کا احساس دلاتے ہیں جو اس پر راستہ انتخاب کرنے اور کامیابیوں سے ہم کنار ہونے کے سلسلے میں عاید ہوتی ہیں اور یوں آسے وقت کے دھانے میں بہتی ہوئی اک بے بادبان کی کشتی پر سوار مجبور مخلوق کی حیثیت سے اسے اشہب زمان و مکان کی شہسواری کا مرتبہ عطا کرتے ہیں :

نائب حق در جہان بودن خوش است
بر عناصر حکمران بودن خوش است

اقبال اپنے قارئین کے دلوں کو ذوق خطر سے آشنا کرانا چاہتے ھیں اور ان کا طریقۂ ترغیب بڑا مؤثر ھے :

به کیش زنده دلان زندگی جفا طلبی است
سفر به کعبه نکردم که راه بی خطر است

' پیغام مشرق ' کی ایک رباعی میں کہتے ھیں :

عجم بحری است ناپیدا کناری
که در وی گوهر الماس رنگ است
و لیکن من نه رانم کشتیٔ خویش
بدریائی که موجش بی نهنگ است

ایک رباعی میں کہتے ھیں :

میارا بزم بر ساحل که آنجا
نوائی زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و با موجش درآویز
حیات جاوداں اندر ستیز است

خدا اور انسان :

انسان کو اپنی تخلیقی طاقتوں کا صرف شعور ھی نہیں بلکه وہ ان پر نازاں بھی ھے ؛ اس نے آب و گل کو نئے قالب بخشے ھیں ، اس نے انتشار سے ترتیب کو وجود دیا ھے ، اس نے رونق پہاڑوں ، بنجر میدانوں اور خوفناک جنگلوں کو زندگی اور حسن سے آگاہ کیا ھے ، انسان اپنے آپ کو قدرت الٰہی کا تکمله قرار دیتا ھے محض ماحول کے ھاتھ میں کا کھلونا ھی نہیں سمجھتا ۔

خدا :

جہاں راز یک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی

من از خاک پولاد ناب آفریدم
تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی

تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طائر نغمہ زن را

انسان :

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی اباغ آفریدم

بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اور یہ شعر کس قدر روح پرور ہے :

گفت یزداں کہ چنین است و دگر ہیچ مگو
گفت آدم کہ چنین است و چناں می بائیست

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کلام کے اس مختصر سے جائزے کا اختتام انسان کے اولین اور آخریں مسئلے پر ہو جو وجود انسانی اور خدا سے

اس کے تعلق کے بارے میں ہے؛ اپنی فلسفیانہ اہمیت کے علاوہ یہ اقبال کی اثر آفریں قوت اظہار و اختیار و ایجاد اور انسان کی منزل آخریں کے بارے میں اقبال کے ایمان کا ایک عمدہ نمونہ ہے، وہ خدا سے یہ سوال کرتے ہیں:

من کیم؟ تو کیستی؟ عالم کجا است؟
درمیان ما و تو دوری چراست؟

من چرا در بند تقدیرم؟ بگو
تو نہ میری من چرا میرم؟ بگو

اور یہ دو شعر جن میں خدا کا جواب موجود ہے، انسانی ایغو اور اس کی منزل مقصود کے بارے میں اقبال کے تصور کا لب لباب پیش کرتے ہیں:

بودۂ اندر جہان چار سو
ہر کہ گنجد اندر و میرد درو

زندگی خواہی خودی را پیش کن
چار سو را جذب اندر خویش کن

بزمِ اقبال لاہور کی چند اردو مطبوعات

۱- شعرِ اقبال : از سید عابد علی - - - - -	35.00
۲- مطالعۂ اقبال : مرتبہ گوہر نوشاہی - - -	45.00
۳- اقبال درونِ خانہ : از خالد نذیر صوفی - -	30.00
۴- اقبال دیاں لمیاں نظماں (منظوم پنجابی ترجمہ) :	
از خلیل آتش - - - - - -	10.00
۵- اقبال — سید سلیمان ندوی کی نظر میں :	
مرتبہ پروفیسر اختر راہی - - - - -	20.00
۶- اقبال کی شخصیت اور شاعری :	
از پروفیسر حمید احمد خان مرحوم - - -	25.00
۷- اقبال کا فنی ارتقا : مؤلفہ پروفیسر جابر علی سید -	13.00
۸- علم الاقتصاد : پنجابی ترجمہ از پروفیسر شریف کنجاہی	20.00
۹- اقبال ممدوحِ عالم : از ڈاکٹر سلیم اختر - -	40.00
۱۰- حیاتِ اقبال کی گمشدہ کڑیاں : از محمد عبداللہ قریشی	40.00
۱۱- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ :	
از سید نذیر نیازی مرحوم - - - - -	35.00
۱۲- فکرِ اقبال : از خلیفہ عبدالحکیم - - - -	50.00
۱۳- ذکرِ اقبال : از عبدالمجید سالک - - -	30.00